



السَّوَاهِدُ السُّبُوتِيَّةُ  
فِي الْمَنَاجِحِ الشَّارِكِيَّةِ

للمصنف

مَجْلَدُ الرَّابِعِ مِنْ مَجْلَدِي الدِّينِ الشَّارِكِيَّةِ

أَجْمَلُهُ بِحَسْبِ حَاجَةِ الْإِسْلَامِ سَوَادِي

تَعْلِيْقُهُ بِحَسْبِ حَاجَةِ الْإِسْلَامِ

مَسْتَدَرِّجُ جَلَالِ الدِّينِ الشَّارِكِيَّةِ فِي

# الشواهد الترتيبية

علي محمد طالح الحق



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحديد لله الذي تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتيجة ايجاد الأرواح والأجساد فأوحى في كل سماء أمرها لإدارة أنوار متجسدة بتحريك نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزوّج الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاصلى منها نشوء الآخرة وتعميرها بنفوس ماهرة فخلق الانسان و خلق من بقية طينته ساير الأكوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدس و اعظمه ، اشكره على نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّى على نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين في سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهلة واستعبد به من مس جنود الشياطين في تحرير هذه العجالة و بث معانيها الى غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غش الجهالات و خبائث الملكات .

اللهم اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استسراق اسماع

الأسرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات في روضة من رياض الجنة ولا تجعلها في حفرة من حفرة النيران .

وبعد فاقول وانا الفقير الحقير محمد الشهير بصدرالدين الشيرازي نورالله بصيرته من معرفة الدين و شرح صدره بتوراليقين : اني بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتي الى عالم المعاني والاسرار و ملازمتي باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة<sup>٢</sup> عما اكب عليه طبائع الجهور والاعراض<sup>٣</sup> بالكلية الى الحق القراح عمّا استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطلعت على مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل تقيه عرفانية قلّما تيسر لاحد الوقوف عليها الا اوحدي من افاضل الحكماء او صوفي صفي القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و ان كانوا من الأساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هي لعمرى انوار ملكوتية يتلأل في سماء القدس والولاية و ايدي باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل في مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، ممّا لم يمكنني أن انص عليها خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار في الاقطار لقصور الطبايع الغير المهدّبة عن دركها من الكتابة<sup>٤</sup> او المقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما ورد على امرأ مرقلبي و وقعت الى اشارة مشير غيب<sup>٥</sup> باظهار طائفة منها

١- في معرفة الدين - د - ط

٢- طالت مهاجرتي - د ، ط

٣- و اعراض بالكلية ..... د ، ط

٤- النص عليها ، ط - هـ ثم لما ..... ط

٥- وقعت اشارة مشير غيب الى اظهار ..... الخ د ، ط ، خ ، ن ، ر

لحكمة خفية و بث جلة<sup>١</sup> منها مع اشعار ببراهينها الجلية<sup>٢</sup> من غير تطويل في دفع النقوض والاسئلة<sup>٣</sup> فامتثلت سمعاً وطاعة<sup>٤</sup> والمأمور معذور و شمرت عن ساق الجد<sup>٥</sup> و أوردتها كما رسم لي و عيّن على الجد<sup>٦</sup> .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تبهات على<sup>٧</sup> نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت و انعمت في اصداق قابلية النفس بالبرهان ثم<sup>٨</sup> استخرجها<sup>٩</sup> غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة الى<sup>١٠</sup> سواحل البيان باذن الله العزيز المئان و ثقت الناطقة كلاء<sup>١١</sup> منها بمشقب التدبر والتحقيق، و قوة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمه الانتظام و اتصفت بصفة الالتيام و جاءت بحمد الله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبحون في جوامع القدس او قلايد<sup>١٢</sup> ، تزيّن بها «الخور العين» في مجامع الانس .

فها هي التي اذكرها من اصول<sup>١٣</sup> اودعتها في ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سميتها «بالشواهد الربوبية في المناهج السلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يترلهم سلوك مناهج الحق واليقين ونور<sup>١٤</sup> باشرافها قلوب اهل الجد<sup>١٥</sup> والتحصيل «والله يقول الحق وهو يهدي السبيل» .



٢- : ثم استخرجتها ..... د ، ط

١- و بث جلة منها آء ق ، ز ، د ، ط

## المشهد الأول

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الأول : في الوجود و فيه اشراقات الأول في تحققه ، الوجود أحق الأشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً و كائناً في الاعيان وفي الالذهان<sup>١</sup> فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده، ولاتك المجعول بالذات دون المسمى<sup>٢</sup> بالماهية كما يظهر انشاء الله .

الثاني : في وجدانه ، الوجود لا يمكن تصويره بالحد<sup>٣</sup> ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشيء العيني عبارة<sup>٤</sup> عن حصول معناه و انتقاله من حد العين الى حد الذهن ، فهذا يجري في غير الوجود . و اما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحد<sup>٥</sup> والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهني<sup>٦</sup> فليس بكلي و لا جزئي و لا عام<sup>٧</sup> ولا خاص<sup>٨</sup> ولا مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

١ - : او في الالذهان<sup>٩</sup> د، ط، م، ل

و هو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضاً يحتاج في تحصيله الى ضمنية قيد فصلي او عرضي<sup>١</sup> مصنف او مشخص .

الثالث : ان شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلتي للجزئيات كما اشرنا اليه بل شموله من باب الانبساط والريان على<sup>٢</sup> هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور فهو مع كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته و مشخصاً<sup>٣</sup> لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بانه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الاول الذي لا يشوبه ماهية اصلاً<sup>٤</sup> لانه صريح الوجود الذي لا اتم<sup>٥</sup> منه و صرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهي قوته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي<sup>٦</sup>، فلا يحد<sup>٧</sup> محد ولا يضبطه رسم<sup>٨</sup> ولا يحيطون به<sup>٩</sup> علماً<sup>١٠</sup>، و غنت الوجوه للحق القيثوم<sup>١١</sup> .



فلا تخالف بين ما ذهبنا اليه من اتحاد حقيقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف و بين ما ذهب اليه المشاؤون اقوام الفيلسوف المتقدم من اختلاف حقايقها عند التنقيش .

الرابع : ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و ساير الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لكن في كل شيء موجود بحسبه و سيجيء موعد بيانه .  
الخامس : ان<sup>١٢</sup> بين الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقلية لا صحابة<sup>١٣</sup> بحسب

١- سورة طه ٢٠ : آية ١٠٩

٢- لا بحسب الاتفاق ... دأط

٣- سورة ٢٠ : آية ٢١



الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بد<sup>١</sup> ان يكون احدا المتلازمين<sup>٢</sup> تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر او هما متحققين جميعاً بامر ثالث<sup>٣</sup> موقع الارتباط بينهما والشق الثاني غير صحيح لان احدهما و هو الماهية غير مجعولة ولا موجودة في نفسها لنفسها كما اقمنا البراهين عليه في مقامه فيبقى<sup>٤</sup> الشق الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهية مقتضية للوجود و الا<sup>٥</sup> لكانت<sup>٦</sup> قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مر<sup>٧</sup> بل بمعنى ان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الوجود للموجود بل كما يتبع الظل<sup>٨</sup> للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد .

السادس : ان الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاهما عنوان لماهية كلية و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنسوه او تحت معنى جنسى<sup>٩</sup> من الاعراض لكان مفتقراً الى<sup>١٠</sup> ما يحصله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من سائر المحصلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١- : لا بد ان يكون احدا المتلازمين ملازماً عقلياً متحققاً.... دعط هكذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

٢- : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ - دعط

٣- : فيبقى الشق الاول ، ح ، ن ، ر ، م ، هـ ، ٤- والا لكان ...

## شروق نور ليزهوق ظلمة

و اذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم<sup>١</sup> حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان و وجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج . انتهى »<sup>٢</sup>

فان ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالأعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد في الاعيان و كذا في الازهان فلا قابلية ولا مقبولية و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود<sup>٣</sup> و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ في الوجود معنيين ماهية و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العيني او الدهني الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية ويجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لا<sup>٤</sup> نه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه البلاحة ايضاً يصحح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد<sup>٥</sup> و تخليط معاً لانها تخلية القابل عن

١- هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كذا في النسخة المكتوبة في حيدرة المصنف «موسميراته

تعالى عنه» د٥ط والنسخة المكتوبة في سنة ١١٩٦.

٢- : و كون الوجود قبله [اي الوجود] د٥ط

٣- من انها تجريد ... الخ د٥ط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هي بعينها نحو من الوجود فيكون متأخدة<sup>١</sup> معه فانظر ما شمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفسه اثباته .

### لمعة تفرعية

قد بزغ الامر و ظهر ان وجود الاشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض و الجسم فكما انه فرق بين كَـتَوْنِ الشئ في المكان او في الزمان و بين كَوْنِ الحال كالعرض و الصورة في محل كال موضوع و المادة لان في الاول وجوداً للشئ في نفسه ووجوداً آخر له في غيره و في الثاني وجود للشئ في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كَوْنِ الشئ في شئ و بين كَوْنِ نفس الشئ لا كَـتَوْنِ شئ فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السابع : في ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مر انه متشخص بذاته متطوراً بطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم و التأخر او بالكمال و النقص او بالغنى و الفقر و اما بعوارض مادية ان وقع في المواد ، و هي لوازم الشخص المادي و علاماته ، فوقع كل وجود في مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم و التأخر كاتهما مقومان للوجودات التي هي فوق الاكوان و الحركات ، و كل وجود واقع في مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع في المواد و الاستعدادات فكونه واقعاً في تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقاءه في نفسه و اما الوجودات المادية

١ - ار الغنى و الفقر . في النسخ الغير المطبوعة .



فكذلك الا أنها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قد اضطربت افهام المتأخرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على تقدير هذا الاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارة انكروا قاعدة الفرعية و بدّلوها بالاستلزام و تارة خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات . و تارة جعلوا مناط الموجوديّة اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذا الحكم فى كل مشتق عند القائل بهذا و لم يحقّق احد منهم كنه الامر فيه . هذا المقام من ان الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجوديّة شىء غيره لها كايراض الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكليّة العقلية ، كما قد يحتاج اليه فى الاحكام التّقليية عند تعارض الادلّة .

و هذا الذى اظهرناه انما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انما الموجود فى الاعدان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اما المسمى بالماهية فهو امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لا الحقيقة كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصى .

## تأييد "تنهيه"

و مما يؤيد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود في الهيئة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحققين<sup>١</sup>. قول الشيخ الرئيس في بعض كتبه: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم». انتهى<sup>٢</sup>. فان معناه انه : لا بد في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على 'شئ' من ان يكون للمحمول معنى في نفسه و له وجود عند الموضوع و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده عند الموضوع .

فهنا امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجود رابطي بينهما واما في مثل قولنا الجسم موجود فيكفي ههنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث . وقال ايضا في التعليقات: «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود نمًا كان مخالفاً لحاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال: ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى<sup>٣</sup>»

ولا يخفى ان هذا الكلام والذي نقلنا قبيله نصّان على ان للوجود كونا في -

١- و هو المبدأ المحقق الداماد و قد صرح بهذا في القيسات «طبع ط ١٢١٤ هـ. ق العبر الثاني ص ٢٦»

٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه في حواشينا. قوله «فده» : «كما قد صرح به بعض المحققين»

هذه العبارة ليست في اكثر النسخ المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيته ليس بامر زائد عليه كما في الاعراض و لا يفتقر ايضاً في قوامه اني<sup>١</sup> مايسئونه موضوعاً و هو الماهية الموجودة به اذ ليس لها وجود آخر به يكون متقدمة عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب التوسع في اعتبار العقل .

و اما ما قاله بعض المحققين<sup>٢</sup> «ان الوجود متقدم على الماهية في الخارج ومتأخر عنها في العقل» فمراده ما مرت الاشارة اليه من ان الوجود في الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهية تبع له و في الذهن للعقل ان يعتبر الماهية مجردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : في الاشارة الى حل الاشكالات الساردة على كون الوجود متحققاً في الاعدان .

ان للقائلين باعتبارية الوجود و كونه من العقوليات الثانية والاعتبارات الذهنية حججاً قوية<sup>٣</sup> سيئما ما ذكره الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق<sup>٤</sup> والتلويحات والمطارحات فانها عسير الدفع دقيق السلك و قد هداانا الله سبحانه الى<sup>٥</sup> كنه الامر و تورقاسوبنا<sup>٦</sup> بشهود الحق في هذا المقام و يسر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها وقسم ظلمات هذه الوسوس والاهام برمتها «فالحمد لله الذي هدينا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله» و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوائل سفرنا الاول من اسفار

١- والقائل هو الشارح المحقق لمقاصد الاشارات فدرسه اسراراً في شرحه على الاشارات «نبيع ط ١٣٧٩ هـ في الجزء الثالث» ص ٢٤٥ .

٢- راجع شرح حكمة الاشراق للطبعة الحجرية - ط ١٣١٥ هـ في ص ١٨٢ ، الى ص ٢٠٦ .

٣- نور قلينا .... دوط

الأربعة وفيه كفاية لطالب الهداية<sup>١</sup> . والحق أن الجهل بمسئله الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يعرف كل شيء وهو اول كل تصور و اعرف من كل متصور<sup>٢</sup> فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر ، ولهذا قيل : «من لا كشف له لا علم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات<sup>٣</sup> على ان الوجود اعتباري لا صورة ولا حقيقة له في الالبيان صرح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية<sup>٤</sup> هل هذا الاتناقض صريح وقع منه ؟

### الإشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى<sup>١</sup> ان يصير طبيعياً او تعليمياً كما في سائر العلوم فان مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصاً من باب الحركات والستحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصصات اخرى<sup>٢</sup> غير كونه ذات طبيعة مطلقة او

١- و قد عبر «نقد» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفار الاربعة» و تارة «بالحكمة المتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفار الاربعة . هكذا سمعت من استاذنا الامام سيد اكابر الحكماء آقا ميرزا ابوالحسن قزويني «ادبست ظلاله» بعض اوقات استفادني منه .

٢- : واعرف من كل متصور غيره ... الخ د.ط . ٣- و قد ذكر جميع الادلة التي ذكرها في المطارحات في الحكمة الاشراق ٤- : بمخصصات اخرى ... د.ط



ذاكمية مطلقة<sup>١</sup> كباحث الامزجة<sup>٢</sup> لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات وتأليفاتها ونغماتها وكمباحث احكام حركات الكواكب وما يتفرع على<sup>٣</sup> نسب انظار النجوم وقراناتها واتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحث<sup>٤</sup> عن احوال الموجودات التي تضاعفت عليها التتزللات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعي والتعليسى ايضا .

ولان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك<sup>٥</sup> من المطالب و مهيئا من المبادئ المسئلة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الوجود «بما هو موجود» لألوجود الواجبى كما ظن لائه من المطالب فى هذا العلم فاما<sup>٦</sup> مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جل اسمه و وحدانيته و اسائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه و رسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوعا عن النفوس ، فالحكيم الالهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى<sup>٧</sup> و الاسفل و كتبه العرشية و اللوحية و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و يرجوع كل شىء اليه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرِ الْأَرْضِ» و الى هذه العلوم الربوبية<sup>٨</sup> اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما أنزل اليه الآية»<sup>٩</sup> ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم والكيف وغيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير

١- : الباحثة من احوال الموجودات التى ... الخ كذا وجد فى بعض النسخ الموجودة عندنا .

٢- : هذان من المطالبات .....

٣- : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤- سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزَ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ» .

٥- البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .  
و من مطالب هذه الحكمة اثبات مبادئ القصوى الأربع للموجودات اى الفاعل  
والغاية والمادة والصورة .

### اظلام ووهم وارشاق عقل

ربما يتوهم متوهم : ان الوجود اذا كان موضوعاً للحكمة الالهية لم يمكن اثبات  
مبادئ الموجودات فيه لان المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مبادئه . فيجاب  
عنه : ان النظر فى مبادئ الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذ الوجود بما هو وجود او موجود  
ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء  
من عوارضه الذاتية التى يلحقه لحقاً اولياً اذ لا شىء اعم منه حتى يعرض له اولا هذا  
المعنى ولا آتاه فى عروض هذا المعنى له يفتقر الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .  
وهي هنا سر عرشى : وهو ان طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست  
كوحدة الاشخاص الجزئية وكل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق ، فيجوز ان  
يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة عنه بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر  
وسابق ولاحق وبهذا التوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جليلة الحال ولا يحتاج  
الى ما اعتذر عنه الشيخ اخيراً فى الشفاء : « بان المبدء ليس مبدء للموجود كله و الا »  
لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو  
مبدء لبعض الموجود انتهى<sup>٢</sup> » بل لقائل ان يقول : اذا كان مبدء لبعض الموجود يصدق

١- الهيات الشفاء طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٨١ .

٢- قال الشيخ بعد هذه العبارة : « فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً بل انما يبحث عن  
مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية .... الخ »

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والسبب ايضا و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد البقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر في شرح قول الشيخ النمط الرابع في الوجود و علله : « ان الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزء منها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : « في الوجود و علله » .

اقول : ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما في - الشفاء في مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ في هذا النمط من علل الوجود هي العلة الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية و ليس للوجود العام البديهي حاجة الى مثل هذه المبادئ بل الوجه كما مر فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غاية و مادة و صورة و الكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا امر اعم و لا امر اخص كما علمت فيكون من المطالب التي يبحث عنها في الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالوجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادئ موضوعه من اقسامه و افراده يكون حرياً بان يكون البحث عن اثبات مبادئ موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع في الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك اكان الواجب ان يبحث في العلم الطبيعي عن احوالها لكثرتها كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مبادئه في العلم الذي هو فوق الطبيعة .

## الإشراق الحادى عشر

فى تعريف الأمور العامة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين  
والإشارة الى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مرّ ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما  
هو وجود فضرِب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها يسمّى  
بأولوجيا فى لغة «يونان» اى العلم الربوبى ، وضرِب منها معان ومفاهيم كليّة لا  
يأبى عن شمولها للطبائع المادية لا بما هى مادية ، بل حيث هى موجودات مطلقا ،  
قالا: حرى ان يعرف الأمور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج  
الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعيا او رياضيا وبالجملة امراً متخصص الاستعداد  
لعروض شىء منها فتأمل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير  
الامر العام ففسروه تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر  
والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل وكذا الكيف وتارة بما يشتمل الموجودات  
كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعليّة المطلقة وامثالها  
مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل  
بان يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الاحوال المختصة زادوا قيدا آخر و هو  
ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى .

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه : ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد



والتضاييف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كذلك اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض علمي و ان اريد بها مطلق المباشرة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية .

ثم ارتكبوا في دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامور العامة هي المشتقات و ما في حكمها .

و منها : ان المراد شولها مع مقابل واحد متعلقا بالطرفين غرض علمي ، و تلك الاحوال اما امور متكررة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض و بين الواجب والسكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك مما يؤدي ذكرها الى تضييع الوقت .

### شبهة "و حل"

و مثل هذا التحير والاشتباه وقع لهم في موضوعات سائر العلوم . بيانه : ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او الامر مساوية ٢ .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعه ، ولم يتدبروا القول ليعلموا ان جميع هذه الاحوال متايعرض لذات الموضوع بالمعنى الذي قرره الحكماء كما سيأتي فاضطروا تارة الى اسناد السامحة الى رؤسا العلم في اقوالهم و احكامهم

١- يتعلق .... دط

٢- او الامر يساويه ... دط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثم لم تنفطنوا بان الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصيته عن الجنس لا يناقئ عروضه لذاته من حيث هو هو ، ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص و كان ذلك الشئ مفترقاً في حقوقه الى ان يصير نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ماهو مصرح به في كتب الشيخ و غيره<sup>١</sup> .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحق الفصول لطبيعة الجنس بالاستقامة والانحاء للحظ مثلاً ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها<sup>٢</sup> فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية و من عدم التفتن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا<sup>٣</sup> بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره لما صرحوا : بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجاً في حقوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحاء المنوعين للخط .

و لست ادري اى تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشئ

١- و قد ذكر الشيخ هذه المسئلة في اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف في تطبيقه المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه

٢- لان هذا التخصيص فاعلى لا قابلي

٣- و منهم المحقق الدواني في حواشى التجريد والسيد السند وابنه غياث اعظم العلماء

لا يكون عرضاً او ليّاً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاولّي له هو المفهوم المردّد بينهما .

## الاشراق الثاني عشر

فى الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجى ان لا يكون فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .  
والمقولات هى الاجناس العالیه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم والكيف والايّن والوضع و متى و ان يفعل و ان يفعل والملك والاضافة .  
و اعلم ان كليّات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه المقصود بالاشارة الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شىء واحد بحسب وجود واحد جوهرًا و عرضًا .  
والجواهر ينقسم الى حال و محل و مركّب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشىء بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة الشخصيات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركّب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله الاتصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرّين : قوّة و فعل . و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايقين

و لكل منهما حاجة الى الاخرى<sup>١</sup> اما الهيولى ففي الوجود لكونها بالقوة واما الصورة ففي البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريقتي الاتصال والانفصال ولو بالامكان الوقوع فيهما مقيم ثالث يقيم كلا منهما بالاخرى<sup>٢</sup> بوجه غير داير .

فالصورة بوحدة العمومية مع شريك مفارق تقيم الهيولى<sup>٣</sup> والهيولى<sup>٤</sup> بتخصصها المستمرة بصورة ما تقبل تشخص كل صورة<sup>٥</sup> وللجسم صورة<sup>٦</sup> اخرى<sup>٧</sup> يصير بها نوعاً طبيعياً اقمن البراهين على وجودها والذب عنها في كتابنا الكبير ، وماعد الجواهر من عوالى الاجناس اعراض يتبدل هي من فردها او من نوعها او جنسها على محل والحقيقة كما هي غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمة يتغير لونها وشكلها وابعادها و «هي هي» ومجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قار هو الجسم والسطح والخط وغير قار<sup>٨</sup> هو الزمان والى منفصل هو العدد ويشملها قبول القسمة والمساواة وعدمها بالعد<sup>٩</sup> والتطبيق<sup>١٠</sup> بالفعل او بالقوة بامكان وجود العاد .

والكميات لا ضد لها اذ ثلاثة المتصلات يجتمع والزمان لا يتعاقبها على موضوعها لان موضوعه الحركة . واما العدد فكل نوع اقل موجود في الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين لان احدهما عددي .

والكيف وهو الذى يعقل هيئة قارة بلا قسه ونسبه وقد يتضاد ويشتد<sup>١١</sup> واقسامه اربعة اجناس لان غير المختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسة او غيرها .

١- و قد ذكر مصنف هذا الكتاب هذه المسألة في مواضع مختلفة من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل في تطبيقاته على الشفا «طبعة» الحجرية ط ١٢٠٣ هـ . ق ص ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٠، ١٨١١، ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤، ١٨١٥، ١٨١٦، ١٨١٧، ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٣، ١٨٢٤، ١٨٢٥، ١٨٢٦، ١٨٢٧، ١٨٢٨، ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، ١٨٣٢، ١٨٣٣، ١٨٣٤، ١٨٣٥، ١٨٣٦، ١٨٣٧، ١٨٣٨، ١٨٣٩، ١٨٤٠، ١٨٤١، ١٨٤٢، ١٨٤٣، ١٨٤٤، ١٨٤٥، ١٨٤٦، ١٨٤٧، ١٨٤٨، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١، ١٨٥٢، ١٨٥٣، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٦، ١٨٥٧، ١٨٥٨، ١٨٥٩، ١٨٦٠، ١٨٦١، ١٨٦٢، ١٨٦٣، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ١٨٦٦، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٦٩، ١٨٧٠، ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥، ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، ١٨٨١، ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٨٤، ١٨٨٥، ١٨٨٦، ١٨٨٧، ١٨٨٨، ١٨٨٩، ١٨٩٠، ١٨٩١، ١٨٩٢، ١٨٩٣، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٨٩٦، ١٨٩٧، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١



و أولى الاوليين منها الثابتة و يسمى انفعاليّة .  
 و منها غير الثابتة و يسمى انفعالات .  
 و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غير الثابتة <sup>١</sup> و يسمى حالات وهما  
 المختصّة بذوات الائنفس والاستعدادات .  
 منها مالتأبى والامتناع كالصلابة والصحاحية لا الصحة و يسمى قوة طبيعيّة ،  
 سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .  
 ومنها ما للقبول كاللّين والمراضيّة لا المرض وتسمى لاقوة طبيعيّة فى القسمين .  
 اما المحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيّات الاربعة الاول  
 واللطافة والكثافة والزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وللبصر  
 الضوء واللّون اولا ثم غيرها .  
 و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعة حاصله من فعل الثلاث  
 فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشروبات .  
 واما المختصّة بالكميات فبالمتصلة كالاستقامة والاستدارة والشكل والزاوية  
 منها عند الطبيعيين ، وبالمنفصلة كالزوجيّة والفرديّة .  
 واما النفسانيّة فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .  
 والاين هو نسبة الجسم الى مكانه .  
 والجدة هى نسبة التملك .  
 والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه .  
 والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معا و يجب فيهما التكافؤ فى العدد وهى  
 عارضة لجميع الموجودات شيئا ما هو مبدء الكل ، وان يفعل هو التأثير التدريجى ، وان

١- غير ثابتة\* م، ن، هـ - د، ط

ينفعل هو التأثير التدريجي .

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة في الثلاثة الاخيرة يستلزم وقوع التدريجي في الدفعي ، لان معنى الحركة في مقوله ان يكون للمتحرك في كل آن من آتات زمان حركته فرد آخر من افرادها ، والبسيط ، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام في الشدة والضعف طويل .

### الشاهد الثاني

في اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهنى  
وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

في الاشارة الى نشآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض ، فالجوهرية مثلا مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن الموضوع والمادة كالمقول الفعالة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلات عن المضادات متحركا وساكن ، كائنا وفاسدا كالصور النوعية و النفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجودا غير هذين<sup>٢</sup> متوسطا بين عالمين كالصور التي توهمها الانسان .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى الوجود الذهنى

قالوا : « انا نتصور امورا غير موجودة في الاعدان و نحكم عليها احكاما ثبوتية

١- لم يمتثل النسخ: الجوهر مثلا مفهوم واحد.....  
٢- يوجد طورا آخر غير هذين (ط)

واقعية ، والحكم على الشيء لا يمكن الا بعد وجوده و اذ ليست في الالعيان فهي في الالذهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثم اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشيئة ارتفعت بها ساير الاشكالات في هذا المقام وزالت باشرافها ظلمات تلك الاوهام .

الاشراق الثالث : في الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبهة الواردة على الوجود الذهني ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة<sup>١</sup> ، والمانع من التأثير العيني غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام ، والملكات لصحبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل في عرف الالهيين .

واما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبناء في بنائه والنجار في نجرة وهما بالقابل اسبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليتهما الشبهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشأ نه في باطنهما من تصوير البيت والسرير وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالا للباري جل اسه ذاتا و صفة و فعلا مع التفاوت بين المثال والحقيقة فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على امثلة الجواهر والاعراض المجردة والمادية و اصناف الاجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم .

١- في بعض النسخ : و عالم القدرة والقوة .

الحضورى والشهود الاشرافى لا يعلم آخر حصولى والناس لفى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب فطرة الانسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهدة المحوسات والاعراض الحسية الحيوانية و نسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الله و عرفانه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ اتَّفَسَّهُمْ<sup>١</sup>» فاذن وجود صور الاشياء للنفس و ظهورها على هذا النحو الذى لا يظهر اثرها فى الحس الظاهر غالباً يقال له<sup>٢</sup> الوجود الذهنى والظهور المثلّى . فاحفظ<sup>٣</sup> بهذاكى ينفعك فى دفع الاشكالات الواردة فى حصول الاشياء فى - النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة والحرارة والبرودة والكثرة والكفر متحركة<sup>٤</sup> حارة ، باردة ، كثيرة ، كافرة و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والايجاب والمتضادين كالسواد والبياض فى موضوع<sup>٥</sup> واحد و كلما هو من هذا القبيل .

#### الاشراق الرابع

فى الاشارة الى 'مسلك آخر فى اثبات الوجود الذهنى

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعيّناتها الشخصية<sup>٦</sup> او تحصيلاتها - الفصلية معنى واحداً نوعياً او جنسياً بحيث تصبح ان يحمل على تلك الافراد بهو هو فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة ان يتّصف امر واحد بصفات متضادة<sup>٧</sup> هى التعيّنات المتخالفة<sup>٨</sup> و لوازمها المتنافية فوجوده فى عالم الحس ليس الاعلى نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى

١- : سورة التوبة ٩ آية ٦٨ : نسوا الله فَنَسِيَهُمْ ان المناقون هم الغاسقون .

٢- سورة المجادلة آية ٢٠ فانساهم آية ذكر الله اولئك حزب الشيطان ..... الخ .

٣- : يقال لها (الصورة) الوجود الذهنى - دط

٤- فاحفظ بهذا ..... دط

٥- فى اكثر النسخ : فى موضع واحد

٦- فى بعض النسخ : ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعيّناتها الشخصية ...



وحدانيًا محتملاً لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولا عليها متحداتها بحيث يسع وجودها العقلي<sup>١</sup> وجوداتها الحسيّة الجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحس والجهة<sup>٢</sup> والا اختص بمكان أو مكاني و يخلو عنه غيره فمن هذا السبيل اصعد ايها السالك من هذه المرحلة السفلى بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك الاصلى و معبودك الا على<sup>٣</sup> «انشاء الله تعالى» .

### وهم "و كشف"

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عند العلماء المحققين ، ان الاجناس والانواع و ساير الطبائع الكليه لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها اذ هي متحدة الوجود مع الاشخاص في الوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذا الوجود المشكوف لكل احد وجود<sup>٢</sup> .

فاعلم ان فى الكلام خلطاً يوجب الغلط وقد وقع فيه كثير من المتكاسين للاشتباه الواقع ههنا من جهة وضع الكلى موضع الطبيعة لا بشرط شىء وتحقيق الامر فيه مرجوع الى مباحث الماهية والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهية مع صفة الكليّة والعصوم موجودة فى هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة واما الموجوده فى العقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هذا الوجود الحسى المشار اليه ولها وحدة ارفع من هذه الوحدات الوضعية والمقدارية فوحدتها العقلية تجماع ، كثرة الحسيّة<sup>٣</sup> ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصلة من تكرار تلك الوحدة .

٢- تم بعض النسخ بسوى هذا الوجود المشكوف لكل

١- وجوده العقلي - د.ط

احد من دون لفظ وجود ، و هو صحيح ايضا ٣- تجماع الكثرات الحسية ، د.ط

## الاشراق الخامس

فى اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثم " يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة فى موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هى الوحدة الجسمانية للوضعية دون العقلية والاء ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً متصفاً بامرین متقابلين التقابل المستحيل وليس كذلك ، وهذا التخصيص الذى اصطناعه و ان كان امراً غير مشهور ولا منصوفاً عليه فى كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يتفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدى الى التعمق فى المقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله فى تحقيق المثل الافلاطونية و بعض الاستبصارات انشاء الله .



## الاشراق السادس :

فى اصل آخر نافع جداً .

ان الحاصل والاتحاد بين الشئین قد يكون ذاتياً اولياً مبناه : الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان و قد يكون عرضياً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما فى الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلياً كما فى القضايا الطبيعية او يكون افراداً كما فى القضايا المتعارفة و هى اعم من ان يكون المحمول ذاتياً للموضوع او عرضياً فالحاصل فى احدهما بالذات و فى الآخر بالعرض

ثم انه قد يصدق معنى على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم العزلى والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشى واجتماع النقيضين وشريك

١- : جسم واحد - دط

٢- فى بعض النسخ: المثل الافلاطونية .

البارى و عدم العدم و اشباهها بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى و  
نظايرها . و لهذا اعتبروا فى شرايط التناقض وحدة اخرى من جملة الوحدات و هى  
وحدة الحمل فان كلا من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين  
من الحمل لا بنحو آخر ، فبهذا الاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل .

### الاشراق السابع :

فى الهداية الى طريق دفع الشبهات من هذا الاصل .

و هو : ان ما يتدعيه دلائل اثبات الوجود ذهنى للاشياء ليس الا ان للاشياء  
حصولا عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود  
الذهنى بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف» .

فاذا مؤدى الدلائل حضور معانى الاشياء فى اذهانتنا فالحاضر من الجوهر مثلاً  
ماهيته لا فردة والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر  
جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من الجوهر و شىء آخر يقوم  
به فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقاً بل لا بد ان يكون جوهرًا باحد الحملين ، عرضاً  
بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق والانسان المطلق و غيرها من الحقائق  
فالحيوان حيوان باحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر والكاتب كاتب من  
احد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى  
ذهنك و من ارتكب القول بانه عند تصورنا الانسان يحصل فى ذهننا جسم ذونمو و اغتذاء  
و حركة ارادية و ادراكات جزئية و كلية بمعنى انه يصدق عليه هذه المعانى و يحمل

٢- فى بعض النسخ « فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقاً جوهرًا مطلقاً والظاهر ان لفظ الجوهر بعد مطلقاً  
سقط عن النسخ .

حملاً شائعاً صناعياً، فقد فارق بديهته العقل .

#### الاشراق الثامن :

فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهرأ وكيفأ عند تعقلنا الانواع الجوهرية  
و ذلك لاختلاف نحوى الحمل<sup>١</sup> فيه فان صورة الانسان فى العقل انسان ذهنى  
و كيفية نفسانية ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لتحقيق الجوهر و  
ذاته كما فعله بعض الفضلاء<sup>٢</sup> .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر  
بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لها  
فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس  
الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فرد من  
مقولة الكيف .

والسر فى ذلك ان كل ماهية او معنى لشىء فهو تابع لنحو من الوجود يخصه  
ويترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهية الجوهر ماهية امر وجوده لا فى الموضوع  
فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود  
ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم  
ان يصدق على نفس ماهية الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهن  
معنى الجوهرية بالحمل الشائع اذ ليست هى فى هذا الوجود بصفة ينتزع منها العقل  
معنى الجوهرية بل هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الاولى وهذا و ان كان  
امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان الفحص

١- نوعى الحمل - دط

٢- وهو المحقق الدوانى ملاجلال .



والبرهان اوجباها<sup>١</sup> .

### تقريب "تحصيلي"

فالتبايع الكلية العقلية من حيث كليتها<sup>٢</sup> لا يدخل تحت مقولة من المقولات  
و من حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقولة الكيف .

### شك<sup>٣</sup> و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً في طبائع اجناسه وانواعه وكذا الكم<sup>٤</sup>  
والنسبة في طبائع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق  
والزمان مقدار غير قار<sup>٥</sup> والسطح كم متصل ذوقسه<sup>٦</sup> في جهتين فكيف لم يكن الانسان  
جوهرأ والزمان والسطح كمأ .

فتنبه و تذكر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الانسان مع فصل ، لا  
يوجب ان يصير هذا المجسوع الذي هو حد الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث  
يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان وانحاء وجوداته و كذا في سائر  
انواع المقولات .

### الاشراق التاسع :

في ذكر نمط آخر الهامى<sup>٧</sup> ينكشف به كيفية وجود الكلّيات في الذهن .

و قد مرّ في صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية<sup>٨</sup>

١- و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في حواشينا على هذا الكتاب و سيجي في آخر الكتاب

انشاءالله تعالى<sup>٩</sup> .

٢- في بعض النسخ : من حيث كليتها و مقوليتها ..

٣- : انها اشبه بالفاعل المخرع ... كذاط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .  
والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للانواع الجوهرية المتأصلة  
فهي بمجرد اضافته اشراقيه يحصل لها الى ذوات عقليه و مثل مجرّده نوريه واقعه  
فى عالم الابداع موجوده فى صقع من الربوبية ، و كيفية ادراك النفس اياها : ان تلك  
الصور النقية لغاية شرفها و علوّها و بُعدها من اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم  
يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهده تامّة نوريّة و يراها رؤيه كامله عقليه لالحجاب  
بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلا جرم يشاهدها  
مشاهده ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بُعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل  
المثال النورى والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس اياها<sup>١</sup> الابهام  
والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول  
ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانية ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقلية والذوات  
المفارقة الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرك وان كان قوياً  
شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى  
لانها اشباح لحقيقته و "مثل" لذاته ولاعجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له  
ارتباط تام بشىء او اشياء محمولاً عليه او عليها «بهو هو» اولا ترى ان الناطق والحساس  
يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما  
الا كونهما مأخوذين من الصور الانسانية والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين  
ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن  
و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه ،

١- عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك..... دبط .

فهى محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا ككون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك أن ارتباط كل واحد من السائل العقلية والذوات النورية الادراكية التى هى ارباب الاصنام الجسمانية الى اصنامها او كد من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنفه و صدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق والحساس على الاشخاص المدرجة تحتها على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المشل النورية - الافلاطونية .

### كشف و انارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشهد ذواتا نورية مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يفع لها من المحسوس الى التخييل ثم منه الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاخرى<sup>١</sup> ثم الى ماورائهما [اي الدنيا والاخرة]<sup>٢</sup> .

و فى قوله تعالى : «ولقد علمتم النشأة الاولى<sup>٣</sup> فلو لا تذكرون<sup>٤</sup>» اشارة الى هذا المعنى اى تقدم النشأة الدنيا على النشأة الاخرى<sup>٥</sup> من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة فى معرفة امور الدنيا على ان<sup>٦</sup> مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر ، ولهذا قيل : «الدنيا مرءآت الاخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان ههنا يحكم باحواله

٢- : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .

١- الى الاخرة لا عسله .

٣- : لى بعض النسخ : لان مفهوميهما .

في القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة .

و اعلم ان لهذه المسئلة على هذا الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة مدخلا عظيما في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني و كثير من المقاصد الايمانية و لهذا بسطنا القول فيها في الاسفار الاربعة بسطا كثيرا ثم في الحكمة المتعالية بسطا متوسطا واقتصرنا هيها على هذا القدر اذ فيه كفايه للمستبصر .

#### الاشراق العاشر :

في دفع الاشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شئ واحد جوهرأ و كيفاً عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب الماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفاً في الذهن<sup>١</sup>، ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل<sup>٢</sup> من ان اطلاق كيف على المعلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه ، بل مع التحفظ على قاعدة ككون العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع تسليم ككون العلوم كلها كيفيات في الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتيته وعرضياته، كالنامى والحساس والناطق وكالابيض والماشى والضاحك فهي موجودات بوجود زيد، اذ الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح الاول التقويم و مصحح الثاني العروض و كما ان كون الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان الجنس غير مقوم للفصل ، فكذلك الحال في الموجود الذهني

١- والقائل هو السيد السند صدر الدين الشيرازي «سيد المدققين»

٢- و هو العلامة الدواني في تعليقه على التجريد .



النفساني ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجية العلم و اذا وجد فرد منه في النفس و هي مادة عقلية ، كما ان الهيولى ' مادة حسية ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهية المعلوم و يكون ذلك الفرد من العلم جوهرأ او كماً او كيفأ او اضافةً فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوماً له والاخر عرضاً عاماً ، لكن الاولى ' والا قرب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عاماً له والانسان مثلاً فصلاً محصلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومه اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانتظار الباحثين من المتأخرين والله الهادي الى طريق الحق واليقين .

### الشاهد الثالث

في الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و ' ان ' اية

وحدة تخصصه و اية نعوت تخصصه و فيه اشراقات

الاول : في اثبات الوجود الغني الواجبي . الوجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشئ ' املاً و المتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم و اما لامكانه و اما لكونه ذا ماهية ، فالاول نحلله الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بنا هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ و كون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله ، و لسوازم الشئ لذاته غير مجعولة

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واما الامكان فهو امر " اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً " لعل مباينة للماهية " اصل لكونه من لوازم الماهيات الامكانية " كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .  
واما الماهية ، فهي ليست سبباً للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتى من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعية الوجودات ، فبقى ان المتعلق بغيره هو وجود الشئ لا ماهيته ولا شئ آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلك المقوم الاخر وهكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثم " جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة " فى حكم وجود واحد فى تقوّمها بغيره وهو الواجب جل ذكره فهو اصل الوجودات وماسواه فروع وهوالنور القيومى وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، « الله نور السماوات والارض » ، فليتذعن انه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه واعتباراته ووجوهه وحيثياته « الا له الخلق والامر » .

## الاشراق الثاني :

في وحدانية الواجب تعالى<sup>١</sup>

ان لنا باعلام الهى برهاناً عرشياً على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى  
لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملتت حرصاً شديداً لا يصل اليه لمس  
شياطين الاوهام و لا يمسه القاعدون منه مقاعد السمع الا المطهرون» من الارجاس  
النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام<sup>٢</sup>.

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى<sup>١</sup> اليه سلسلة الحاجات والتعلقات فليس  
وجوده متوقفاً على شىء فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته<sup>٢</sup> واجب الوجود  
من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعية<sup>٣</sup>  
والا لزم التركيب المستدعى للامكان وذلك مستحيل . فاذا تمهّدت هذه المقدمة التى  
مفادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاصلًا لذاته تعالى<sup>٤</sup> او  
فايضاً عنه مترشحاً من لدنه على غيره كما قال «ربّنا وسّعت كل شىء رحمة» و  
«علماً»<sup>٥</sup> ، وهما عن ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل  
الذات عنه لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق احدهما بالآخر  
والا لزم معلوليّة اخدهما او كليهما و هو خرق الفرض ، فلكل منهما اذن مرتبة من  
الكمال الوجودى ليس للآخر ولا منبعاثا منه فايضاً من لدنه ، فيكون كل منهما  
عادماً لكمال وجودى و فاقداً لتحصيل ثانوى<sup>٦</sup> فذات كل منهما لا يكون محض حيثيّة

١- لما كان منتهى سلسلة الحاجات ، دأط - آق .

٢- لذاته واجب الوجود - آ ، ق .

٣- : سورة المؤمن (١) - آية ٧ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسّعت كل شىء رحمة و علماً..... الخ - و اعلم ان فى نسخة : دأط و آق .

ليست هذه الآية و كذلك : و هما عن ذاته . ٤- فاقداً لتحصيل ثانوى ، آق .

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقياً ، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرّت الإشارة إليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية فلا مكافئ له في الوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاماً فوق التمام .

#### الاشراق الثالث :

في صفاته تعالى<sup>١</sup> .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيون ولا منفية<sup>٢</sup> عنه كما يقوله المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لاثارها تعالى<sup>٣</sup> ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً وعن الغلو<sup>٤</sup> في حقّه<sup>٥</sup> والتقصير . بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهية له لانه صرف الوجود<sup>٦</sup> و اتّيته اولى انبجست منه الانبيات كلها ، فكما ان الوجود موجود<sup>٧</sup> في نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسمائه موجودات لافي انفسها من

١- ولا منفية عنه - آفاق .

٢- تو عن الزيف في حقّه والتقصير . نسط .

٣- : لانه صرف اية اولى انبجست ... في بعض النسخ و من جعلتها نسخة : آفاق و نسخة نسط .

٤- في بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...



حيث الحقيقة الاحدية<sup>١</sup> (لا في انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ، ل)

الاشراق الرابع :

في قدرته تعالى<sup>٢</sup> و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لشيئته التي لا يزيد على ذاته و هي العناية الاوليّة .  
و علمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على  
ذاته بذاته .

الاشراق الخامس

في علمه بغير ذاته .

مناط<sup>٣</sup> علمه الكمالى بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشاؤون» و تبعهم «الشيخان  
ابونصر و ابو علي و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء في ذاته و تقرير رسوم  
المدركات و اشباح الممكنات في نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبعهم  
«الشيخ السهروردي» صاحب حكمة الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة  
هي نفس حضور تلك الاشياء المباشرة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة»  
القائلون بثبوت السعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام المثل و الصور المجردة بذواتها ولا ما -  
استقر عليه رأى «فرفوريوس» القائل باتحاد العاقل و المعقول . «و ان كان لكل من  
هذه المذاهب الا ربعة وجهها صحيحا لعلمه التفصيلي الذي هو بعد الذات» ولا الذي  
استراحت اليه<sup>٣</sup> قلوب المتأخرين من العلم الاجمالى على النحو الذي حصلوه و قرّروه

١- في بعض النسخ : لا في انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدية .

٢- في بعض النسخ ليس لفظ : «المناط» و هكذا لفظ «الكمالى»

٣- في نسخة كده : ولا الذي استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فى كتبهم بل كما علمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة لغموضه و عر ادراكه على الاكثر الافهام ، ولكنى اشير اليه اشارة يهتدى بها اليه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالى<sup>١</sup> فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و اسمائه كلها وهى ايضا «مجلاة» يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا اتحاد اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يفاير وجود صاحبه والاتحاد يستلعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد يشب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، و هناك ليس كذلك كما اشرنا اليه بل ذاته بمنزلة مرء آت ترى فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرء آت وجود ما يترائى فيها اصلا<sup>٢</sup> .

### اشارة تمثيلية

و اعلم ان امر المرء آت عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين و ذلك: ان ما يظهر فيه ويترائى<sup>١</sup> من الصور<sup>٢</sup> ليست هى بعينها الاشخاص الخارجية كما ذهب اليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع ، ولا هى صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون ، ولا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الاشراقيون . فان كلاً من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والرمح كما هو مشروح فى كتب الحكماء ، بل الصواب ما اهتمدنا اليه بنور الاعلام الربانى الخاصى و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف<sup>٣</sup> و سطح صقيل على شرايط مخصوصة فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات والطابع الكلية عندنا فى الخارج ، فالكلى الطبيعى اى الماهية من حيث هى ، موجود بالعرض لانه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً كما عليه المتكلمون ولا موجوداً

١- و يراها من الصور - دءط - آءق .

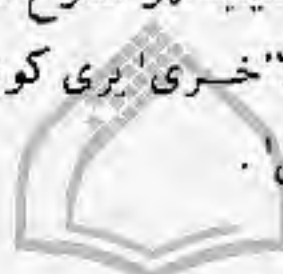
أصلياً<sup>١</sup> كما عليه الحكماء بل له وجود فُلّتي كما سينكشف لك انشاء الله تعالى<sup>٢</sup>.

### تكملة

علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليته فان جهة الایجاد للأشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجود الأشياء له عين علمه تعالى بها<sup>٣</sup> هذا في العلم الذي مع الایجاد و اما علمه المتقدم على الایجاد فقد اهدت اليه فتذكره .

### إشارة غير فائقة

ان من شرح الله صدره للإسلام و قذف في قلبه نور الإيمان يرى ان الله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقائق الاسماء الالهية و يرى ان له علماً متبوعاً مقدماً على ايجاد المعلوم من صور الموجودات العينية فهو مفتوح العينين فباحدي عينيه يرى كونه تعالى<sup>٤</sup> مرء آتاً لصور الممكنات، و بالأخرى<sup>٥</sup> يرى كونها بحقايقها الوجودية مرأى وجهه<sup>٦</sup> يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .



الأشراق السادس :  
في الإشارة الى اسمائه الحسنى

قال الله جل اسمه : « قل كل يعمل على شاكلته<sup>٧</sup> » اي : لا يعمل الا ما يشاكله بمعنى ان الذي يظهر منه يدل على ما هو في نفسه عليه . والعالم عمل الله وصنعه (صنعه خ، ل) فعمله على شاكلته ، فما في العالم شيء الا وله في الله اصله<sup>٨</sup> وكل ماله حد

١- في بعض النسخ ولا موجوداً أصيلاً . ٢- في أكثر النسخ : فوجود الأشياء لم عين علمه .

٣- كلمة وجهه ايست في النسخ المخطوطة . ٤- سورة ٦٥- آية ٩٤ .

٥- فاعلم شيء الا وله في الله اصل - كذا وجد في بعض النسخ ومن جعلتها نسخة مخطوطة عندي ولكن في أكثر النسخ : وله في الله اصله .

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجد .  
فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لا زله و اينه  
لاستوائه على العرش و كتمه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه و وضعه لقيامه بذاته و  
«يداه مبسوطتان»<sup>١</sup> وجِدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيته وان يفعل لا يجاده وان  
ينفعل لا جابته من مسئله وعلى هذا القياس اجناس المقولات وانواعها و افرادها .  
فما من شئ ظهر فى العالم الا وله فى الحضرة الالهية صورة تشاكله و لولا هى  
ما ظهر لان وجود المعلول كما سيأتى ناش من وجود العلة فكل ما فى الكون ظل لما  
فى العالم العقلى وكل صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الالهية .  
ولكن يجب ان يتصور و يعتقد ما هناك على وجه اعلى<sup>١</sup> واشرف والا فذاته فى  
غاية الالهية والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شئ<sup>٢</sup> بوجه من الوجوه .  
فليس بجوهر والالكان له ماهية<sup>٣</sup> ولكن مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز  
بفصل فيتربك ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [ من ]  
ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .  
وفعله ليس الا اضافته القيومية المصححة لجميع الاضافات له مثل العالمية  
والقادرية والمريديّة والكلام والراقية والسمع والبصر وغيره فله اضافة واحدة  
فقط يصحح جميع الاضافات الفعلية كما ان له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات  
الوجودية .

#### الاشراق السابع :

فى نفى الحد<sup>٤</sup> والبرهان عنه تعالى<sup>٥</sup>

قد مر ان ذاته تعالى<sup>٦</sup> صرف الوجود الذى لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء

١ - قالت اليهود يدالله مفلولة غلت ايديهم ولعنوا بها قالوا بل يداه مبسوطتان... الخ . سورة ه المائدة



و أبسطها فلا معرف له ولا كاشف فلا جزء له خارجياً واذ لا ماهية (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته . وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان يتشاركان في الحد ود ، فذات الباري مما لا حد له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماءه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود و براهين لانها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقائق الامكانية واقعة في حده .

### تفريع "عرشي"

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر وهذا ايضا من الحكم التي «لا يمسئها الا المطهرون»<sup>١</sup> .



الاشراق الثامن :-

في الفرق بين الاسم والصفة :

مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة وعند بعض المحققين<sup>٢</sup> هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اخذ في العقل «بشرط لاشي» و عرضياً محمولاً اذا اخذ «لا بشرط» وهذا كالفرق بين الجزء الصوري والفصل و كذا بين الجزء السادي والجنس .

١- في كتاب مكنوز ، لا يمسئها الا المطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦ . آية ٧٧-٧٨

٢- وهو العلامة الدواني ، «رد» صرح بذلك في حواشي الجريد نقلنا كلامه في تعليقاتنا على المناسخ و حواشينا على هذا الكتاب .

وعند بعض<sup>١</sup> «هو الذات مع النسبة الى المبدء على وجه يكون النسبة داخلية»  
 في المفهوم والمبدء خارجاً». والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبدء الاشتقاق  
 مطلقاً اعم من ثبوت الشيء لغيره او لما هو جزؤه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك -  
 الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشيء وفي الثاني يكون مناط اتصاف -  
 الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشيء بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماء الله و صفاته في عرف العرفاء كالفرق  
 بين المركب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم  
 وقد يقال : الاسم للصفة اذ الذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر -  
 الصفات ولذا اختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره .  
 ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات  
 فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

#### الاشراق التاسع :

في بيان وثيقة هذا الملاك الذي سلكناه في الوصول الى الحق و صفاته و آثاره .  
 اعلم ان الطريق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له  
 ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود  
 من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متقدماً على وجودها ولكانت موجودة سواء  
 فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعراض  
 لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١- والمراد من هذا القول هو المحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرح المطالع للعلامة  
 الرازي مولانا قطب الدين) .

فهي اذا وجودها غير ماهيتها .

فاذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره<sup>١</sup> والا لكان احدهما وجودا و زائدا فيصير معلولا<sup>٢</sup> هذا خلف .

و منها : طريق الجسم و تركيبه من الهولي<sup>٣</sup> والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما في الوجود ، مفتقرا الى<sup>٤</sup> صاحبتهما فلهما موجد غيرهما لا يكون جسما ولا جسمانيا ، وايضا الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مبدع .

و منها : طريق الحركة من جهة حدوثها و تجددتها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدّد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوة غير متناهية لتنظم<sup>٥</sup> به وجود كل حادث ، ولا بد ايضا ان يكون غاية هذه الحركات والاشواق امرا عقليا لا يقع تحت تغيير و نقصان ، فالحركات دلت على وجود فاعل و غاية يكون مقدسا عن الحدوث والاقول والعدم والنقصان والامكان « جلت كبريائه » .

و منها : طريق معرفة النفس و كونها جوهرأ ملكوتيا خارجا من حد القوة والاستعداد الى حد الكمال العقلي فلا بد لها من مكمل عقلي مخرج لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال فلا بد<sup>٦</sup> و ان لا يكون عقلا<sup>٧</sup> بالقوة والا لكان معطى الكمال قاصرا عنه ، و ايضا لاحتاج الى<sup>٨</sup> مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهي الى<sup>٩</sup> عقل و عاقل بالفعل و هو اما الباري او ملك مقرب من مبدعاته فالنفس صراط الله الذي يقضى لسالكه اليه تعالى<sup>١٠</sup> و باب الله الاعظم .

و منها : طريق النظر الى<sup>١١</sup> مجسوع العالم وانه شخص واحد له وحدة شخصية لا ارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى<sup>١٢</sup> مؤثر غيره ، لامكانه و حدوثه و افتقاره وذلك -

١- في النسخة دط : فيصير معلول المميز : والظاهر انه غير صحيح .

٢- ولا بد ان لا يكون ... آق

٣- لينظم به... دط ، آ ، ق

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غير واحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على 'عدم تعدد العالم كما يثبتاه في موضعه ، الى غير ذلك من الطرق التي يطول - الكلام بذكرها .

والذي اخترناه اولاً من النظر في اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها في الوصول واغناها عن ملاحظة الاغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما في قوله تعالى : «سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم ان الله الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات والارض و ملكوتها ، وقوله : «اولم يكنف بربك انه على كل شيء شهيد» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غير وجهه الكريم و يستشهدون به عليه ، وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الالهية و يعرفونها في اسمائه و صفاته ، فما من شيء الا وله اصل في عالم الاسماء الالهية .

وبعد هذا الطريق في الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها ام الفضائل و مادة الحقايق ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطرق - المذكورة بهذا الوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأن السالك والمسلوك والمسلوك منه والسلوك اليه كله واحد و هو البرهان على ذاته «شهد الله

انه لا اله الا هو» .

٢- سورة ٤١ - ٤ آية ٥٦

١- سورة ٤١ آية ٥٢

٣- في بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شيء داط - آفاق - ه ي و نسخة م د

٤- سورة ٣١ آية ١٨



## تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس<sup>١</sup> فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بإبطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لوانحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضا على تحقق موجود ما ، لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء<sup>٢</sup> والالزم تقدم الشئ على نفسه . انتهى» .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقا : ان استحالة تقدم الشئ على نفسه واستحالة التناقض انما يظهر في موضوع<sup>٣</sup> الوحدة العددية لا في الوحدة النوعية واشباهه .



## الاشراق العاشر :

في الله جل اسم كل الوجود

قول "اجمالي : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عن القرس او الفريسة ، فليس هو من حيث هو انسان لا قرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود . فكل مصداق لا يجاب سلب المحمول عنه ، لا يكون الا مركبا فان لك ان تحضر في الذهن صورته<sup>٢</sup> و صورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا ، فتقاييس بينهما و تسلب

١- والمقاتل هو المحقق الخفري في حواشي الجريد والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و زينه في الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضا الحكيم المحقق صاحب الشوارق في تعاليقه على حواشي الخفري

٢- في موضع الوحدة العددية . د.ط

٣- في بعض النسخ : بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا ....

احدهما عن الآخر فما به الشئ هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس بكاتب، فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب، و الا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحثاً بل لا بد<sup>١</sup> و ان يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شئ آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوة ولو في العقل بمحض<sup>٢</sup> تحليله الى ماهيّة و وجود و امكان و وجوب، و واجب الوجود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة اصلاً فلا يلزم عنه شئ من الاشياء فهو تمام كل شئ و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لا<sup>٣</sup> ته تمامها و تمام الشئ احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى<sup>٤</sup>» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانيته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الاشياء لان وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الاعداد بل وحده حقيقة لا مكافئ لها في الوجود و لهذا «كفر الذين قالوا: ان الله ثالث<sup>٥</sup> ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً.

ومن الشواهد البيّنة على هذه الدعوى قوله تعالى: «هو معكم<sup>٦</sup> اينما كنتم» فان هذه المعية ليست ممازجة ولا مداخلية ولا حلولية ولا اتحادية ولا معيية في المرتبة ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علوّاً كبيراً «فهو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شئ عليم<sup>٧</sup>».

١ - بحسب تحليله - داط - آق

٢ - سورة ٨ ، آية ١٧

٣ - سورة ٥٩ ، آية ٨

٤ - سورة ٥٧ ، آية ٢

٥ - سورة ٥٥ ، آية ٧٨

٦ - سورة ٥٧ ، آية ٢

## الاشراق الحادى عشر :

فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم  
العليّة والمعلولية عندنا لا يكونان الا بنفس الوجود لاستعلم : ان الماهيات  
لا تأصل لها فى الكون حسبيما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل ، والسجّمول انما هو وجود الشئ لا صفة من  
صفاته والا لكان فى ذاته متغنيا عن الجاعل ، فالجعل ابداع هويّة الشئ وذاته التى  
هى نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه .

فاذا تمهّد هذا فنقول : كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلق ومرتبسط  
به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلق والارتباط به والا فلو كانت له  
حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير ويكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها ، وكل صفة  
زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له ،  
فلا يكون ما فرضناه مجمولا ، مجمولا بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطا له ويكون هذا  
المفروض مستقلا للحقيقة متغنيا الهويّة عن السبب الفاعلى وهو خرق الفرض . فاذا  
ثبت ان كل علّة بما هى علّة ، علّة بذاتها وكل معلول بما هو معلول معلول بذاته  
و ثبت ايضا ان ذات العلّة الجاعلة هى عين وجودها وذات المعلول هى عين وجوده  
اذ الماهيات امور اعتباريّة تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى  
بالمعلول ليس بالحقيقة هويّة مبينة لهوية علّته المفيضه اياه ولا يكون للعقل  
ان يشير الى شئ منفصل الهويّة عن هويّة موجدته حتى يكون هناك هويتان مستقلتان  
فى الاشارة العقلية ، احديهما مفيضه والاخرى مفاضه<sup>٢</sup> اى موصوفه بهذه الصفة

١- مرتبطا اليه ، دط ، ٢ ، ٤

٢- والاخرى مستفاضة - دط

والا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانسخ ما اصلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً الى اعلته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً بها اولاً حقاً وتابعا لها وما يجرى مجريها، كسا ان العلة كونها متبوعة ومفوضة هو عين ذاتها. فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الموجودات (اصل واحد خ، ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات وبحقيقته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسموات والارض فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسمائه ونعوته وهو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كل شىء هالك الا وجهه، لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» وفي الاسماء الالهية «يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو» .

### ازالة وهم

ايالك وان ترزق قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيثوم جل اسمه يكون بالحلول والاتحاد ونحوهما، هيئات ان هذه تقتضى الاثنيية فى الوجود وهيها اضمحلت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والا ان حصص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات وقذف<sup>١</sup> بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القيثوم وللمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان فى الوجود

٢ - سورة ٤٠ - آية ١٦

١ - سورة ٢٨، آية ٨٨

٣ - قلل بالحق .... الخ - د، ط



علّة" و معلولاً أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمى الى ان المسمى بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العلّة والتأثير الى تطوّر العلّة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لا انفصال شىء منفصل الهوية عنها « فاستقم فى هذا المقام الذى زلّت فيه - الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذلك » .

### اعلام تنبيه

ليس فيما ذكره بعض اجلّة العلماء و سماء ذوق المتألهين من كون موجوديّة الماهيات بالاتّساب الى الوجود الحق معنى التوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شىء من ادواق الالهيين .

وذلك لأنّ مبناه على ان الصادر عن الجاعل هو الماهيّة دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية و قد علمت فسادُه ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر انتزاعى غير حقيقى و ان الواقع فى الخارج هو الماهية موحّداً توحيد العرفاء الالهيين فله ان يدعى ما ادعاه هذا الجليل ولا فرق الا بتسمية هذا الامر الاعتبارى بالاتّساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والاّمر فيه سهل على ان فى هذا الاطلاق نظر .

### شبهة و حل

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقة الواجب داخلة فى جنس -

١- وهو العلامة الدوانى فى شرحه على الهيكال و مراد به علم التحريد

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت ان ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة .  
 فاعلم ان المضاف و غيره من "امهات الالجناس هي من اقسام الماهيات وهي زائدة  
 على الوجودات والواجب تعالى<sup>١</sup> ليس ذاماهية يمكن حصولها في الذهن وتعلقها<sup>٢</sup> فضلا  
 عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانية النورية فالحاكم  
 بوحده وقيوميته ليس هو العقل او الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من  
 عنده و قسط من النور الساطع من قبلكه ، يحكم ان مبدء سلسلة الوجودات واحد  
 حقيقي فيناض بذاته .

و اذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شئ<sup>٣</sup>  
 لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف ، انسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا -  
 المقام ككون الباري بذاته عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا وكون الهيولي<sup>٤</sup> بذاتها مستعدة  
 والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلقا بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة<sup>٥</sup>  
 في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان<sup>٦</sup> شيئا منها غير واقعة تحت  
 جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت<sup>٧</sup> من  
 المضاف المشهورى .

مركز تحقيق كاتوير علوم إسلامي

الإشراق الثاني عشر :

في نوادر حكمية بعضها عرشيّة<sup>٨</sup> و بعضها مشرقية :

اولها ان علمه تعالى<sup>٩</sup> بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشي وهو ان التوازن

١- ان تعلقها - آق

٢- مدبرة ، متصرفة في البدن ... آق

٣- مع ان شيئا منها ، دط ، آق

٤- وصارت من المضاف المشهورى .... دط

٥- وقد حققنا في حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرفية والحكمة المرشدية وفي

النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني ، فالاولى اعتبارية ، لا نهيا تابعة للماهية من حيث «هي هي» .

والثانية : ذهنية محضة لا نهيا تابعة للماهية الذهنية فيكون من المعقولات - الثانية كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية و نظايرها .

والثالثة : امور عينية كالحرارة للنار والبرودة للماء لا نهيا تابعة للوجود العيني فاذا تقرر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصورة مفصلة [منفصلة] يجب ان يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصورة الزائدة و الا لكان لغيره في ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول : هذه اللوازم لا يمكن ان يكون لوازم ذهنية له تعالى لاستحالة تصويره تعالى في عقل او في ذهن لما مر و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته ، فلا يكون تلك الصور الا لوازم وجوده تعالى لزوما عينا ، فيكون موجودات عينية ، كل منها متحققا بنحو وجوده الاصيل فلا يكون صورة كلية بل شخصية خارجية .

وهذا ما اردناه في تحقيق علمه تعالى بالاشياء الذي يكون مع اليجاد . واما علمه - الذي سبق للايجاد فقد مر بآياته العرشية .

و ثانيا : ان العلامة الطوسي اعترض<sup>٢</sup> على الشيخ و غيره من الحكماء القائلين بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى : بان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول : بكون الشيء الواحد قابلا و فاعلا و قول : بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية

١- بصور منفصلة والظاهر ان المنفصلة خطأ من النسخ

٢- اعترض العلامة الطوسي «تبعا لصاحب الاشراق» في شرحه على الاشارات على الشيخ و اباهم القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى مع انه اشترط على نفسه ان لا يتعرض للذكر ما يجده مخالفا لما اعتمد الشيخ «قدماء عليه» قال في شرحه و شرح الاشارات والتبهمات ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٢٠٤ : ولا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول... الخ .

ولا سلبية وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة<sup>١</sup> وقول بأن معلوله الاول غير مباين لذاته و بأنه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .  
فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الاول بأنه من باب الاشتباه بين الانفعال التجديدي المصحوب لقوة القول و امكانه وبين الاتصاف بالتوازن ففى اتصاف البسيط بلوازماهما حيثية واحدة و فى البسيط عنه و فيه شىء واحد .  
وعن الثانى : بان الاول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التوابع لانها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جاءت بعد الذات و هى على ترتيب على و معلولى والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدى الى الوحدة ، فلا ينشأ بها الوحدة كشو -  
الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : بانه عين محل الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء<sup>٢</sup> على هذا المذهب بان : « تلك الصور [ان هذه الصور] اما جواهر او اعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات غيبية لا بد لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانى : ازم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فككنا عقده و بينا وجوه المغالطة فى كلامه فى البسء والمعاد و بينا عدم اطلاعه على كيفية هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١- والمعتزى هو العلامة الخفرى فى حواشيه على التجريد و اعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذة من المصنف العلامة . نقل المصنف كلامه فى المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث» فى الامتات ط ١٢٨٢ هـ ق ٤٤٦ ، اشكال عليه ، احاطت عن ايراداته .



وان كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بينا ولوجوه آخر اثبتناها في المطولات<sup>١</sup> و رابعها : ان النفس في اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقة بتصور سابق او تصديق بفائدة لسذاجتها حينئذ عن كل شئ زائد فليس شعورها بهذا الفعل الاعين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتى لا آثارها، فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودى الاشرافى لما فوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان الفاعل اما بالطبع و اما بالقصر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد و اما بالرضا و اما بالعناية و اما بالتجلى .

و فاعليّة الاول سبحانه بالطبع عند الدهريّة وبالادعى عند بعض المتكلمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين<sup>٢</sup> و بالرضا عند الاشرافيين و بالعناية عند المشائيين و بالتجلى عند اهل الله «ولكل وجهه هو موليا»<sup>٣</sup> .

و سادسها : ان المشهور ان مذهب الفيلسوف الاول ان علمه تعالى ' بارتسام صور المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى اتولوجيا قال فى الميمر<sup>٤</sup> العاشر منه: «فاما البارى فانه اذا اراد فعل شئ<sup>٥</sup> [ما] فانه لا يسل اولاه فى نفسه ولا يحتذى صنعة

١- انه «قد» قد تصدى لبيان وجوه المفسدة التى يرد على الشيخ و سابر اتباع المشاء فى الاسفار «الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧ و ٤٨» والمبدع والمعاد ط ١٣١٤ هـ ق ٧٤- و شرحه على الهداية الانبوية ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣

٢- فى النسخة كدط و آق : و بالقصد عند المتكلمين . فخط من دون تفصيل

٣- سورة ٢ آية ١٤٣ ٤- كتاب اتولوجيا المطبوع فى حواشى القيسات

للسيد الداماد ، الطبعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ، و اخر القيسات ص ٢٢٢، ٢٢٣

٥- ليس لفظ اولاه فى عبارة اتولوجيا . قد ثبت فى عصرنا هذا ان كتاب اتولوجيا كان من تصنيفات الشيخ البيوناني «قد» المعروف باللوطين او فلوطين ، كان هذا الرجل من افضل الاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراف و اهل التوحيد من الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل .

وقال ايضا : « ليس لقائل ان يقول : ان البارئ روى فى الاشياء اولاً ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء و هى لم تكن بعد وهذا محال .

وتقول : انه هو الروية والروية لا تروى ايضا و الا يجب ان يكون تلك الروية تروى وهكذا الى غير النهاية .

وسابعها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هى اذ ربما لم يكن لها مع المعلوم علاقة ولا يوجه ولا العلم بمفهوم العلية الا ضافيه لا انها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بجميع الوجوه اذ المعلوم من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التى هى بها علة ، ولا شبهة فى انه اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلوم وليست تلك الجهة فى الجاعل الا نحو وجود كمالى له والعلم بالوجود الخاص للشىء لا يتصور الا بشهوده العيني لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لها فى العقل يحصل من المعلوم مثاله كذلك وهو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جل ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالى على معنى صحة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانية فى ذاته تعالى

وتاسعها : انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى على وجه لا يوجب تكسراً في ذاته ولا تغييراً في صفاته و هو من العلم الذي « لا يمسه الا المطهرون<sup>١</sup> » ومن هذا القبيل تحقيق مسئلة البداء التي هي مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص<sup>٢</sup>.

وعاشرها : ان الاعتقاد في الكلام ليس كما قال (قالتة خ،ل) الا شاعرة من ان المعاني القائمة بذاته تعالى! وسموها الكلام النفسي والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفي التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على قصد الالقاء من عنده اذ الكل من عنده و لو اريد بلا واسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال «آيات مُحْكَمَات و آخر متشابهات<sup>٣</sup>» في كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان با عتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق<sup>٤</sup> وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطئه يمينك اذا لارتاب المبطلون<sup>٥</sup> وهما من عالم الامر «بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم<sup>٦</sup>» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبي دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان مَثَل عيسى عند الله كمَثَل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون<sup>٧</sup>» فآدم كتاب الله المكتوبة بيدي قدرته و عيسى قوله الحاصل بامر الله .

١- سورة ٥٦ آية ٧٩

٢- سورة ٣- آية ٥

٣- سورة العنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧

٤- : «وما يحجد باياتنا الا الظالمون . سورة ٢٩ آية ١٨»

٥- آل عمران سورة ٣، آية ٥٢

٦- في بعض النسخ : بين يدي قدرته..

فاول نشآت الانسان البشري من الشراب «ما منعك ان تسجد لما خلقتك»<sup>١</sup> و آخر نشآت الانسان الروحي من امر الله «اتما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن - فيكون»<sup>٢</sup>.

وحادي عشرها : ان الاعتقاد في افعال العباد مفاد قوله تعالى 'وما رميت اذ رميت<sup>٣</sup> ولكن الله رمى' وقوله: «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فاحمد ضرام او هاكم ايها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكتن جاشك ايها القدرى فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعا بعين الاءتبار في افعال الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس و تصورهما في تصور النفس واتلوا جميعا قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم»<sup>٤</sup> وتصالحا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين»<sup>٥</sup>.

و ثاني عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسم و تكثر على الباري تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابلة<sup>٦</sup> والمجسمة فهذا من غوامض الالهية التي لا يسها الا المطهرون . فان الناس في متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اول الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخرية من الجنة والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على التجسم من دون المحافظة على تنزيهه تعالى .

١- ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى . سورة ٣٩ ، آية ٧٥

٢- سورة ٦ آية ٧٢ ٣- سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤- سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥- : مله الرواية مستفيضة في كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الانعشورية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا امير المؤمنين و قد نقلت من الباهر والصادق والكاظم عليهم السلام



و منهم من اول البعض و قرّر البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد في المبدء فاولوها و كل ماورد في باب المعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لانهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من - الالفاظ ونقل محسوس عن محسوس «واخذميّت عن ميّت<sup>١</sup>» كابدان يشكى بعضها على بعض واجساد يتصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رسله واليوم الآخر .

### الشاهد الرابع

في ساير الأمور العامة من تنمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

#### الاشراق الاول :

في المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول اى تقدم ما يستع<sup>٢</sup> وجود المعلول بدونه وما يجب بوجوده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبة<sup>٣</sup> سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على الساموم اذا اعتبر الحراب وبالعكس ، اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كمراتب<sup>٢</sup> العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطا الى الانسان ، واذا عكست الامر رجع المتقدم متأخرا وما بالعلة كتقدم العلة الكاملة على معلولها و ملاك التقدم فى الزمان ، الزمان

١ - نقل عن بايزيد البسطامي : «انتم اخذتم علومكم من ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا من الحي الذي

لا يموت» .

٢ - فى النسخ المخطوطة : اى تقدم ما يستع بعدم وجود المعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

٣ - كترتيب العموم ... دة - آتى

بحسب هويات اجزائه وفي الشرقي، الفضيلة وفي الرتبى القرب الى المبدء المحدود وفي  
الطبعي اصل الوجود وفي العلوى الوجوب .

### بحث "و تحصيل"

قد اورد الاشكال فى عروض التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان من جهة انه لو كان  
مناطهما الزمان لكان للزمان زمان وهكذا الى لانهاية .

فاجيب عنه بان غير الزمان يحتاج الى الزمان فى عروضهما و اما اجزاء الزمان وهى  
بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشيء آخر .

وقد استشكل هذا بان اجزاء الزمان لاتصاله بتشابه الحقيقة فكيف يكون  
بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقضى لذاته و كل ماهية حقيقته  
اتصال التجدد والتقضى ، يكون اجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، باختلاف الاجزاء  
بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

### مركز تحقيق كايبحث "و تحصيل"

قيل : ان المتضايين يجب ان يكونا معينين والتقدم والتأخر من بساب المضاف .  
واجيب عنه فى كتب الحكماء بان اضافتى التقدم والتأخر انما يعرضان فى العقل  
لجزئين من الزمان بانهما اذا حضرا فى الذهن و لاحظتهما العقل بهاتين الصفتين حكم  
بانهما كذلك فى الخارج .

### تحقيق "عرشى"

ان التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان لا ينافيان معيتهما فى الوجود بل هما عين

معيتهما فيه، فالمتضايقان يجب ان يكونا معينين في نحو وجودهما بما هما متضايقان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها التجديدي ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود .  
واما الذي حصلوه فليس فيه جدوى، وذلك لان التضاييف كما يوجب المعية في العقل كذلك يوجب كون المتضايقين بحسب نفس الامر معينين في الوجود كما لا يخفى

### حكمة مشرقية

ان هيهنا نحويين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقتهم ولطافتهم .

احدهما التقدم بالحق والاخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان واحد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تجليه في اسمائه وتنزله في مراتب شئونه التي هي انحاء وجودات الاشياء يتقدم ويتأخر بذاته لا بشيء آخر ، فلا يتقدم متقدماً ولا يتأخر متأخراً الا بحق لازم وقضاء ختم .

والى الثانى : بان الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شئية وجود ، فتقدم الشئية على الشئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعلة و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص وظله او عكسه في المرء آت .

الاشراق الثانى :

فى الواحد والكثير

الوحدة يساق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه ولهذا توافقه فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و في كونها اظهر من ان يعرف ومتى حاول تعريفها كان دورياً ومن احوالها الهووية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوي والتناسب. وفيها شوب كثيرة كما في مقابلها شوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين : حقيقية - وغير حقيقية - وهي ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقوومة - لتلك الاشياء او عارضة لها .

فالاتحاد في النوع «مماثلة» و في الجنس «مجانسة» و في الكيف «مشابهة» وفي الكم «مساواة» و في الوضع «مطابقة» وفي الاضافة «مناسبة» . وظاهر ان جهة الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقية - شخصية - محضة <sup>١</sup> الا ان لها مراتب في القوة والضعف . واقوى الاشياء في هذه الوحدة هو ما لاكثرية فيه <sup>٢</sup> اصلاً و غيره وقد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعاً وقد يكون واحداً عددياً اي شخصياً وهو اما ان لا ينقسم في الخارج اصلاً او ينقسم والثاني قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب والاول اما ان يكون ذا وضع كالنقطة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة في عشرينه واحدة بل هي لنفسه واحدة ولغيره عشرة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي و احق اقسامه ما لا ينقسم اصلاً في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم في الكم اصلاً قوة او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي . والواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكونها ذهنية <sup>٣</sup>

١- كلمة محضة ليست في النسخ المخطوطة ٢- في بعض النسخ : واقوى الاشياء في هذه الوحدة، هو ما لا ينقسم اصلاً . ٣- لكون وحدته ذهنية كدماغ - آبق .



هو من الواحد الجنس لشدة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

### الاشراق الثالث :

#### فى التقابل

قد اشرنا الى ان الهو هوية من احوال الوحدة ، كما ان الغيرية من اقسام الكثرة . فمن انحاء الغيرية التقابل والتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً فى شىء واحد من جهة واحدة ، وذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافى القضية وحدها بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس ، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان واما قولهم : تقيض كل شىء رفعه ، فلا يكون الموجبة تقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل بان المذكور اعم من الرفع والمرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايقين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافة لا المحمول عليه ولا المركب منهما وهو المشهورى وهكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع واحد ، بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الالهيين ، او المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعبر جماعة : المحل بدل الموضوع فالتضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هو الحق فى ذلك .

والرابع : تقابل العدم والملكة فالمليكة فى المشهور هو القدرة للشىء على ما من شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد فى الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعنى لا كالجبر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او في بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردودية التي هي قبلها وعدم البصر السممكن في حق الشخص الاعشى وانتفاء اللحية للمرئاة الممكنة لنوعها ، كل هذه عديمات و ليس هذا عدماً بحثاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

### حكمة "عرشيّة"

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ من الاشياء لت اقول : لا يئته لان الوحدة عندنا غير زائلة على الوجود فهي من عوارض الماهيات و ذلك لائتك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هي هي ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلتطف نفسك وتأمل فيما اسلفناه في كيفية عروض الوجود للماهية انها على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا ؟

### بحث "و تحصيل"

او لعلك تقول حسبما وجدت في «الشفاء» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذا الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة <sup>١</sup> .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها ، فالصغرى متنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١- وقد فصلنا هذا الكلام في حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لا موجود ولا معدوم و ان اردت ان الشئ الكثير بما هو شئ كثير موجود في الواقع سلمناها ، لكن الكبرى ممنوعة اذ الكثير بما هو كثير كما انه موجود فكذلك هو واحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدة تقابل كثرته .

لست اقول : ان الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ويكون موضوعا هما متغايرين كالعشرة التي يعرض الجسم ويعرضها الوحدة ، فوحدة الكثرة لا تقابل تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثير المقابل له غير موجود .

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الاتحاد بمجرد اعتبار العقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها واحدة و زيادة الكشف والتحقيق يطلب في الاسفار الاربعة<sup>١</sup> .

مركز تحقيقات كليات العلوم  
حكمة مشرقية

الوحدة ليست عرضاً من الاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست برائدة على ذواتها في الاعداد بل انما زيادتها في التصوّر .

والمعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علما ، واعجب منه انه صرح في بعض المواضع بان الوحدة في المتصل الجوهرى عين متصليته<sup>٢</sup> والاتصال بالمعنى

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ م ق المجلد الاول ص ١٢٢ ، الى ١٢٩

٢- وقد صرح الشيخ بهذا في الشفاء نقل كلامه المصنف في الاسفار على سبيل التفصيل و اورد عليه بوجه

الذى هو فصل الجسم لا شك<sup>١</sup> انه جوهر عنده و ساير الحكماء من اتباع ارسطاطاليس .  
فالحق الحرى بالايقان<sup>٢</sup> والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الوجود -  
العينى المتقدمة عليه لامن لواحقه المتأخرة عنه .  
واما الماهية اذا اخذت بنفسها من حيث «هى هى» فلا يخلو ايضاً من ثبوت<sup>٣</sup>  
وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و  
عروضها اياها . فما اشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحدث<sup>٤</sup> اتهماشى<sup>٥</sup> واحد حقيقة  
متغاير مفهومها .

### حكمة "أخرى" مشرقية

ومن المتضاهات الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد الحقيقى بتكراره -  
العدد مثالا<sup>١</sup> لايجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الأشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد  
مثال لظهار الموجودات ، وجود الحق ونعوته وكون الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع  
الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة<sup>٢</sup> للواجب بالقياس الى الممكنات  
وظهور العدد بالمعدود<sup>٣</sup> مثال لظهور الموجودات<sup>٤</sup> الى مكانية بالماهيات .  
ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كونه كل مرتبة منه حقيقة  
برأسها ، موصوفة بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها اذا فتشت فى حاله<sup>٥</sup> وحال  
مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و انك لاتزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب  
عين ما تنقيه فى مرتبة اخرى<sup>٦</sup> .

١- فى بعض النسخ : فالحق الحرى بالاتفاق . والظاهر انه غلط

٢- ولا يخلوا ايضاً من شوب وحدة - دط

٣- فتحدثس انها ... الخ - دط - آفق

٤- فى بعض النسخ : اذا فتشت حاله من دور كلمة فيه .



فنعقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ،  
 لانه يقابله مع انه عين الواحد الذي يتكرر ، والواحد عين العدد الذي حصل بتكرره .  
 فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الاحاد و ان تقول : انها ليست مجموع  
 الاحاد ، لا تصافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الاحاد جنس لكل  
 مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بد لها من امر آخر غير جميع الاحاد و ليس فيها  
 شئ غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر  
 عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من : « ان الحق المنزه عن نقائص الحدوثان بل عن كمالات  
 الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الحق والحق  
 بوجوبه و شرفه » .

### شك و تحقيق

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم يتضاد بعضها مع بعض و كذا الاشتراك  
 في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد وهما تحت  
 مقولة الكيف فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادان بالذات هما  
 الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتيهما  
 اذ الجنس عرضي للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد  
 و لعدم استقلالهما في الوجود والجعل .

فالتقصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود وهما عين النوع في الخارج  
 فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الانواع والتضاد من الاحكام الخارجية ، وان  
 كان منشأ الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة و كذا التعاقب

في الخلول لان الخلول<sup>١</sup> نحو من الوجود والوجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الاعتبارات .

الاشراق الرابع :

في العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى<sup>٢</sup> علة و معلول فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و ينعدم بعدمه فهي ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شيء منه .

ولا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول<sup>٣</sup> شخصي في انعدام وجود الشيء بعكسات اجزاء علة ولا حاجة فيه الى<sup>٤</sup> تمحلات ذكرها اذ العلة هناك امر واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه واذ لم يجب بوجوده و هي بهذا المعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اي بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجار للسريز ، والغاية ما لاجلها وجود الشيء كحاجة الاستواء عليه و هي علة فاعليته لفاعليه الفاعل بما هيته و معلوله له في الوجود فهي غاية بوجه و علة غائية بوجه وكما ان العلة الغائية ما هي متبثله عند الفاعل لا الواقعة عيناً فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسريز لاجل الجلوس او الباني للبيت ليسكن غيره<sup>٥</sup> او الماشي لحاجة مؤمن او لرضا فلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى<sup>٦</sup> نفوسهم .

١- على معلول واحد شخصي - دبط - آق - ٢- في بعض النسخ : لسكنى غيره

والعلة المادية<sup>١</sup> هي التي عنها الشئ كالخشب للسرير فهي التي معها يكون الشئ بالقوة والصورة هي التي يلزم منها وجود الشئ<sup>٢</sup> فمعها يكون الشئ بالفعل كصورة السرير .

وليعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة مادية وبالقياس الى ما ليس جزؤه «عنصر» او «موضوع» وكذا الصورة علة صورية للمركب وصورة للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدة الوجود لمعلولها في الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجد لها اولاً ، فيقيم بها الآخر فيكون واسطة في التقوم وشريكاً وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شئ آخر ولكن لها دخل في التقوم فالصورة مبدء فاعلى لشئ ومبدء صوري لشئ آخر ، فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع وقد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلياً كسطلقه وجزئياً كحسوسه و عامتاً كما قيل : الصانع علة للسرير . او خاصاً كما قيل : هذا النجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهيولي والمفونة<sup>٣</sup> للحمى و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء .

### حكمة مشرقية

ان وجود كل معلول من لوازم ما هي علة له بما هي علة و «كل موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل الله في كل شئ افاضه الخير الوجودي والفعل المتجدد لا يصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لا يصدر

١- في بعض النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظ : التقوم

٢- هذه الكلمة قد وردت في الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل ففعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدء في تجدد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغير وما هي الا الحركة ، واسبقها الدورية [اي الحركة الدورية<sup>١</sup>] فلا بد لها من قابل ذي قوة التأثير من غير زوال وفاعل ذي قوة التأثير من غير امسالك الا ماشاء الله .

وقد بينا في بعض كتبنا<sup>٢</sup> ان للوجود مراتب اولها الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحري بان يكون مبدء الكل .

وثانيتها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبائع والمواد والاجسام وثالثتها : الوجود المنبسط الذي ليس شموله<sup>٣</sup> وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصته على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبائع النوعية او الجنسية<sup>٤</sup> بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه « النفس الرحمانى » و هو الصادر الاول عن العلة الاولى<sup>٥</sup> و هو اصل العالم و حياته و فوره السارى فى جميع السماوات والارض فى كل بحسبه .

وليس هو الوجود المتزاعى<sup>٦</sup> الذى هو كساير المفهومات الكلية وله ايضا وجود خاص يتقيّد به فى الذهن . والى هذا السراتب وقعت الاشارة فى كلام بعض -  
العرفاء حيث قال « الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره<sup>٧</sup> » .  
ومراد<sup>٨</sup> من الاثر نفس الماهيات اذ هي بسنّله القيود للوجودات الخاصة<sup>٩</sup> و هي

١- الاسفار الاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعر ط مشهد ١٣٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مولى محمد جعفر النكرودى و حواشى السيد جلال الدين الاشعري ص ١٧٧ ، قول عرشى : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢- و قد يتوهم : انه على هذا التقسيم يلزم ان لا يكون الوجود المنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق فى حواشينا على المشامرو ذكرناه على نحو الاختصار فى حواشى هذا الكتاب و من اراد فليرجع

٣- واعلم ان هذا التعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤- والمراد من الاثر .. دبط .



ليست بمجمولة<sup>١</sup> الا بالعرض و لهذا يقال لها الاكثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل<sup>٢</sup> وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجمول اولا عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجمول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه الشاؤون اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسفار<sup>٣</sup> احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فينتقدم عليها ، تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما نتصورها و تأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي ، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجمولة لكان مفهوم المجمول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرة الشخصيات ويستمتع ان يكون الشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجمولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولا ،

١- لان اثر الفاعل : دأط - آفق - ل

٢- ذكر المصنف العلامة «فده» جميع هذه الأدلة في الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٨٧» و

رسالة المشاهر م ١٢٨٤ هـ ق ص ١٥٦ ، المشعر السابع ص ١٥٨ و ١٥٧ ، الى ص ١٧٧

والأول مستحيل اذ لا تعدد في صرف الشيء بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها في ذاتها .

واما الثاني، فايثما كانت مجموعة واحدة منها او كلها بجعل واحد ففي الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى الجميع واحدة و في الثاني يلزم خلاف - المفروض او التناقض .

والرابع: اذا كانت الجاعليّة والمجمولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجمول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات امور اعتبارية عندهم ، فيلزم عليهم ان يكون الجواهر والاعراض كلها الا المجمول الاول ، "امورا اعتبارية" .

والخامس : ان تشخص الماهية ليس عين الماهية فهو بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم : ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم على ان التشخص بنفس الوجود لان الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة فالمجمول بالذات اذن ليس نفس الماهية بل الشخص او هي مع حيثية التعيّن او الوجود او ما شئت فسمه فانسخ الفرض .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول : الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهي من حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والا لكانت موجوديتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير اما بانضمام شيء اليها او بانضمامها الى شيء فاثرا للفاعل اولا بالذات هو ذلك الشيء او الانضمام .

لا يقال: الجاعل صيّرُها بحيث يكون مرتبطة بذاتها الى الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتية .

١- والتغير - دأط و نسخة آفاق و لآن : والتغير اما بانضمام شيء اليها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجمول هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك والا لزم انقلاب الماهية و هو ممتنع بالذات .

### ظلمات وهمية يطردها انوار عقلية

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين - المعروفين عند الجمهور وهما جميعا غير ما ذهبنا اليه من معمولية نسخ الوجود . ومن المتأخرين<sup>١</sup> من ابطال كون الوجود معلولا<sup>٢</sup> بانه: لو كان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشيء معلولا<sup>٣</sup> لغيره من العلل و كل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود . والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى<sup>٤</sup> والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كلية لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او غيره ، نعم ينتزع منه امر يصدرى عام وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء بل وجه من وجوها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شيء اليه يكون علة ومعلولا والوجود العلوي بذاته غير الوجود المعلولي لا بانضمام ضمنية .

و ربما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوده من الدلائل تبتي على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف

- مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازي

يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلوم . ونحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه -  
العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتجاجات للزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجوده كما هو -  
المشهور من المشائين ان مناط الحاجة الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية  
نسبة وجود المحمولي او الرابطي الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا صيرورة -  
الماهية موجودة .

والجواب ان القول في الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد  
مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره  
ومن احتجاجات القائلين بمجمولية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراف من ان -  
الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية  
فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا -  
الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية لان الا تصاف بالوجود  
ونحوه من الامور الاعتبارية و اجود من هذين ما ذكره استاذنا الشريف سيد اكابر -  
المحققين اديمت فلاله <sup>١</sup> «من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود  
عليها و مصداقه في ظرف ، فاحدس انها اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت  
عن حدود الامكان <sup>٢</sup> و هو محال فهي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هي في ذاتها  
حيثيذ ليس البسيط و يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود  
على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف .»

١- و هو السيد المحقق الداماد م ١٠٤٠ ، في القيسات و افق المبين و ساير تصانيفه

٢- : كتاب القيسات ط ١٢١٢ هـ ق م ٤٧٤٦ ، في الاصل خرجت من حدود بقعة الامكان .....



## مقاومة "عرشية"

ان مدار هذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا ان -  
الوجودات الخاصة هي الحقائق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى ' علاقة ارتباطية -  
اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا -  
التشكيك في الذاتيات بالاقدمية وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب  
ماهية عليه لبعض لكان التشكيك عابداً في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض  
في المذهب .

ثم بعد ان سلطنا بالفرض ان الوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حمل -  
الموجودية على ماهية انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورهما  
عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤهما عن الجاعل ، كيف ولو كان الامر كذلك لسزم  
انقلاب الشيء عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان الممكن اذا كان في ذاته  
مصادقاً لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا  
يجدى الفرق بين حمل الذاتي على شيء وحمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشيء ما يصدق  
عليه بلا ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته تقييدية او تعليلية و حمل الوجود يحتاج  
الى ' ملاحظة حيثية اخرى ' هي صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلّة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً  
في المحكي عنه بالوجود و في المصداق لحمل الموجودية ام لا فان لم يكن مأخوذاً  
اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذاً فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب  
عليه اما المجموع و اما تلك الحيثية وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل  
نفس الماهية فقط بل شيء آخر اما مركباً او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعنى<sup>١</sup> بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بّته البيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجودا انه معروض لخصّة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثم قال : وهذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى<sup>٢</sup> وهذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهية .<sup>٣</sup>

مركز تحقيق كتاب توحيد علوم اسلامی

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الرابع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالأشخاص و منه ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١- مراده من بعض الاجلة... هو المعقول الدواني في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمى علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الاسباب  
امكن ان يكون عليه برهانان لميان من علمين مختلفين اعلى و اسفل .  
فالطبيعي يعطى برهاناً لعمياً في تشابه الحركة الاولى ' مثلاً ' مادامت السادة والصورة  
موجودتين وهما من العلل المتقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللغى الدائم مطلقاً من العلل المتفارقة و هي الفاعل  
والغاية وما يجتمع فيه الاسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له  
الفاعل والغاية كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والبراد من علّة القوام هو السبب  
المتقارن ومن علّة الوجود هو السبب المتفارق كما او ماذا اليه .

### توحيد "عرشى"

ثم انك اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها شيء واحد  
موجه من حدّ نقصان له الى حدّ كمال فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انساني  
كيف كان ، بل مع تهيئته بالآلة والوقت والمكان وغيرها وليس في الخشب ايضاً باى  
وجه كان استعداد قبول الشجر بل مقارنته بيد النجار كأنها شيء واحد متحرك فى -  
الاضاع .

ثم لكل نجر من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصة متصلة فى الاستحالات  
والتشكلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتصلت الاستحالات و تواردت الصور  
على الاتفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هي غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية  
ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة و علّة غائية من جهة .

## تصويب<sup>١</sup>

ومن ههنا يعلم وجه صحة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهولي<sup>١</sup> الى صورتها وان استبعده الشيخ في الشفاء غاية الاستبعاد<sup>٢</sup> واستدل على بطلانه بوجه تفصيلي مشروح ثم اثبت العشق لها في رساله<sup>٣</sup> ونحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً في دفع ما ذكره في الاسفار<sup>٤</sup> وعملنا في بيانه رسالة<sup>٥</sup> منفردة.

## ذكر<sup>٦</sup> تنبيهي

حكم الشيخ الرئيس<sup>٧</sup> في مباحث العلّة من الهيئات الشفا : بان العلة الفاعلة لا يجب ان تفعل ما يشابهها . و مثل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم في رسالة العشق<sup>٨</sup> : بان كل منفعل يتفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثل ذلك بامثلة اخرى<sup>٩</sup> .  
و اجاب عن النقض : بان الشمس تسخن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا في المؤثر القريب المباشر ولا شبهة في ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لا يفي بدفع التناقض لان الفاعل في امثلة ما ذكره في الشفاء قريب مباشر للفعل .

١ - اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٥٢٤

٢ - قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهولي<sup>١</sup> للصورة في موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : في حال شوق الهولي<sup>٢</sup> الى الصورة ص ١٦٦ هـ وقد ريف كلام الشيخ . بما لا مزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيئات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ هـ و قد ريف كلام الشيخ وقال : «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قدمه» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ - الهيئات الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، نقول : انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.

٤ - رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ في امثال هذه المسائل مضطربة .



والحقّ أن الفاعل يؤثر بوجوده في وجود المفعول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تعييناتها الكلية نسبة بالماهيات عند الحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فانها كلها متماثلة اذ ليست الا وحدات متكررة ، و هي ايضا متخالفة المعاني النوعية اذ لكل مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير ما لغيرها .

#### الاشراق السادس :

في شيء من العرشيّات الالهاميّة في احوال هذه العال . و هي سبعة :

الأول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهيّة الوجودية المعلولة فاعل وبالنسبة الى انفس الوجود الفايض عليها منه مقوم لا فاعل ، لان هذا الوجود غير مبين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهيّة بما «هي هي» فلا يكون له سببيه ولا تقويم اصلا كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود . «ان هي الا اسماء» سمّيتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان (١) .  
الثاني : ان الصّورة في كل شيء تمام حقيقته ، سواء كانت مجردة عن المادّة او مقترنة وانما حاجتها الى المادّة ليست لذاتها ولا لوجودها و شخصيتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكم والكيف و غيرهما فالسرير ، سرير بهيته لا بمادّته والعرش ، عرش بصورته لا بمادّته .

الثالث : ان المادّة للشيء مادة له بما هي مبهمه لا بما هي معيثة والا لكانت

١- في سورة ١٧ آية ٦٩ : انجادلوني في اسماء سميتوها انتم و آباؤكم : ما انزل الله بها من سلطان  
سورة ١٢ آية ٤ : ما تعبدون من دونه الا اسماء اسميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .  
سورة ٥٢ آية ٢٢ : ان هي الا اسماء سميتوها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادة فمادة السرير انما هو حامل امكانه واستعداداته لا بما هي صورة خشبيته بل بماله قوة قبول اشياء كثيرة، منها السرير، فالقوة منشأؤها النقص والقصور. ثم مادة الخشب انما هي مادة له بما فيه امكان الخشبيته لا بما فيه فعليته صور العناصر وهكذا الى ان ينتهي الى الهولى الاولى والقوة المحضة التى ليست فيها جهة فعلية اصلاً الا قوة كل شىء ولهذا يقبل الاشياء كلها على التدرج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شىء كما اتحد العقل بكل صورة دفعة اما البرهان على ان العقل جميع الموجودات التى دونه فتعلم فى مباحث النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان الهولى يتحد بما يتصور به فتكونها قوة كل شىء ليس فيها جهة فعلية اصلاً ولا لكانت مركبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الامر لا الى نهاية، او ينتهى الى قوة محضة و كل قوة فالتركيب بينه و بين الصورة التعادى لا التناهى اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين فى الخارج لم يكن احدهما قوة والاخرى فعلاً بل كلتاهما يكونان فعليتين هذا خلف . واذا علم هذا فى التركيب الاول فعليه قياس التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة المادية هي القوة والاستعداد لا الحصول والفعلية .

اولا ترى ان الاجسام الفلكية لا يحصل منها شىء آخر لتعامية صورها و عدم كونها عنصرية .

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صور العناصر غير داخلية فى حقيقة المركب العنصرى الطبيعى كالمواليد الثلاثة على ما هو المشهور بل هي من شرايط وجودها وبقائها فهي موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ ان هذا المذهب احدث فى زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور و التركيب التعادى بين المادة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدققين<sup>١</sup> .

١- و هو السيد السند صدر الدين الشيرازى المعروف بسيد المدققين و قد نقل المصنف كلامه فى مباحث الجواهر والامراض من الاسفار الاربعة ١٢٨٢ هـ ق ١٨٨ الى ١٩١

الخامس : ان الصور النوعية جواهر عند اتباع المعلم الاول و اعراض عند اتباع الرواقين و عندنا هي عين الوجود الخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرض فهي ليست في هويّاتها جواهر أو لا اعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهرية ماهية النوع المتقوم بها في الخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهية .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لاستعلام كون الجزء الصوري للمركب جوهراً او عرضاً و هي قاعدة شريفة بها يستعلم ايضاً ان المركب طبيعي او صناعي اثبتناها في كتاب «الاسفار» من اراد الوقوف عليها فليراجع اليها <sup>١</sup> .

السابع : ان الامكان اي الاستعداد المذكور في تعريف الهيولى انها جوهر متعدد ليس المراد منه نفس الاضافة المتأخّرة عن وجود المتعدد والمستعد له ، السجودة في العقل بعد تعقل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الاضافة و هو كون الشيء بحيث يكون له امكان قبول الاشياء و هكذا الحال في اكثر الفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الاضافة كالحساس والناطق والرطب واليابس وغيرها من القوى التي يُعبر عنها بأفعالها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفات القوى بأفعالها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حديثة مأخوذة من مبادئ الفصول الذاتية ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد كما هو مذكور في الاشارات حدّ لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الامام الرازي بان القابلية من باب المضاف لا لما ذكره «المحقق الطّوسي» في جوابه : ان الفصل هو القابل لا القابلية ، اذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف اذا كان المراد نفس المعنى الاضافي بل لأن المراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابلية ، كما مرّ <sup>٢</sup> .

١- و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث في الجواهر والاعراض مفصلاً و في الامور العامة على نحو الاختصار . الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

## الاشراق السابع :

فى الـمكان والوجوب والقوة والفعل و فى اثبات الطبيعة  
فى كل متحرك و فى سبب الموت الطبيعى ، و فى الاشارة  
الى حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا والاخرة

الـمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية و هو صفة عقلية لا  
يوصف بها مالا مادة له فى الخارج ولا فى نفس الامر فالمبتدعات انما لها فى نفس  
الامر الوجود والوجوب و هى ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هى مع قطع  
النظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشئ لا يوجب اعتبار عدمه، فهى  
ممكنة لا فى نفس الامر بل فى مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذا لا مكان مفهوم  
عدمى و عدم الشئ فى نحو من نفس الامر لا يوجب عدمه فى نفس الامر فالمبتدعات  
ضرورية الوجود فى الواقع ممكنة الوجود فى بعض الاعتبارات .  
ونسبة الـمكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال و لذا يجمعه .

واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن -  
الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا يحد له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه .  
و هذا الامكان ليس مجرد ممكنية الشئ بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا  
يتفاوت قرباً و بعداً فالقريب استعداد والبعيد قوة .

والقوة قد يقال لبده التغير<sup>١</sup> فى آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلاً او  
انفعالا<sup>٢</sup> و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشئ فعل او انفعال و ان لا يصدر و هى -  
القوة التى يقابل الفعل<sup>٣</sup> و يقال لما به يكون الشئ غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف

١- مقابل للفعل - غان

٢- ما يبدى التغير فى آخر ..... الخ داط



ثمَّ قوَّةُ المنفعل قد تكون هاهيئة نحو القبول دون الحفظ ، كما في الماء وفي -  
 الشمعة قوة عليهما جميعاً وقد يكون قوة على واحد او امور محدودة .  
 وفي الهيولى الاولى ' قوة الجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شئ'  
 على ' شئ' .

و قوَّةُ الفاعل قد يكون محدودةً نحو امر واحد كالنار على الاحراق وقد يكون  
 على امور كثيرة كقوَّة السختر على ' ما يختار ، و قوَّة البارى على الكل ' .  
 والقوَّة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوَّة السفعلة وجب الفعل والقوَّة الفعلية  
 قد تسمى قدره و هى اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظن انها ليست قدرة الا ،  
 لما من شأنه الطرفان العمل والترك واما الفاعل الدائم فالتكلمون لا يسمونه قادراً .  
 والحق خلافه فمن فعل بمشيئة يصدق عليه أنه «لو لم يشأ لم يفعل» سواء اتفق  
 عدم المشيئة او استحال و صدق الشرعية لا يتوقف على ' صدق طرفيها .  
 والقوَّة الفعلية قد يكون مبدء الوجود وقد يكون مبدء الحركة والالهثون  
 يعنون بالفاعل مبدء الوجود و مفيدة والطبيعيون يعنون به مبدء التحريك كما مر  
 والا حق باسم الفاعل من يُطرده العدم بالكلية عن الشئ من غير شوب نقص و شرعية .  
 ثم القوى التى هى مبادئ الحركات بعضها يقارن الشطط والتخيل و بعضها لا  
 يكون والاولى ' يصدر عنها الشئ ' و ضده فلا يكون قوة تامة وانما يتم اذا اقترنتها  
 ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة والا استعداد .  
 ولهذا قيل : الا نسان مضطر في صورة مختار ٢ .

واعلم ان الحركة لا بد لها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكونا واحداً لان

١- فى بعض النسخ المخطوطة : لما من شأنه الطرفين الفعل والترك .

٢- والقائل : هو الشيخ و سائر الحكماء من اتبعه لان القدرة والارادة والاختيار فى الانسان و سائر  
 الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتخير بالنسبة الى افعاله و آثاره .

احدهما مكمل مفيد والاخر مستكمل متفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يكن البتة و لكانت الا' جام كلها متحركة دائماً .  
فالمحرك لا يتحرك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً فيكون حركته بالقوة والحار كيف يسخن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة .

فكل متحرك يحتاج الى ما يخرج من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة ، فقابلها امر بالقوة بما هو بالقوة .

ومن ههنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوة وهما متقابلان فهناك كثرة .

### حكمة عرشيّة

فحقيقة الهيولى هي الا' استعداد والحدوث فلها في كل آن من الا' نات المفروضة صورة بعد صورة اخرى و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد وليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الا' اتصال لا بان يكون متفاصلة متجاوزة حتى يلزم تركيب الزمان والمسافة من غير المنقسات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وترى الجبال تحسبها جامدة» وهي تمر مر السحاب » .

### حكمة عرشيّة

فالحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد والا' تقضاء ، فيجب ان يكون علتها ايضاً غير قارئة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .  
ثم ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغييره ولا نفساً من حيث

ذاتها العقلية بل من حيث كونها في الجسم فيكون طبيعةً اذاً عراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدء الحركة عندنا امر سيئال ولو لم يكن امراً سيئالاً متجدد الذات لم يتمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت .

واما ما ذكرناه من: لحوق التغير بها في الخارج من تجدد احوال قرب و بُعد من غاية المسافة و مبدئها فغير مجد ؛ اذ مبدء هذه الاحوال في الحركات الغير الارادية اما الطبيعة او القاصر و ينتهي الى الطبيعة ايضاً و تجدد ما هي مبدء له يوجب تجدد ما ولا يكفي في استناد المتجدد الى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من احديهما علة لجزء من الاخرى و بالعكس فان الكلام عايد الى 'لحوقهما معاً من اين حصل بعد ما كان الاصل ثابتاً والعراض ايئاً ما كانت فهي تابعة' .

بل الحق ان الطبيعة بذاتها امر سيئال انما نشأت وجودها بين مادة شأنها القوة والزوال و فاعل محض شأنه الاقاصاة فلا يزال ينبعث من الفاعل امر و ينعدم في القابل ثم يجبرها بايراد البديل وهكذا على الاتصال فذلك الامر هو الطبيعة .

واما الحركة فهي نفس الخروج من القوة الى الفعل واما الخارج منها اليه فهي المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و اما المخرج فهو جوهر آخر ملكى او فلكى .

### حكمة عرشيّة

وايضاً الطبيعة اذا وجدت في الجسم فليست تفيد الحركة فيه لائتها لو كانت

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذاً "يجاديتاً" آخر عن الوجود، والا "استغناء" عن الشيء في الابداع لا ينفك عن الا "استغناء" عنه في الوجود، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصّور كما يتبع وجود ساير الا "عراض" وجودها .

وقد يوجد مبدء "اعلى" من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والا لوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس "نسبت" اليها كما نسبت الى الطبيعة، فيقال : شكل نفسي و لون نفسي . كما يُقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلّم من هذا : ان المادة يستعدّ لوجود هذه الا "شيء" كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القيلتين كالتفرق بين الحركة التوسّطية والقطعية و كذا الا ان السّيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبّره .

### حكمة "عرشية" مركزية

فالتّبيعة قابلة للاشتداد والتّضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتّضعف والتضاد و يوجد لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطّف الماء لزوم خلوص المادة عن صور العناصر كلها في زمان وهو ممتنع .

١- في بعض النسخ و منها نسخة : ذات . ولم يوجد لها حد جامع ..... الخ



فالماء اذا استحال هواءً بلغ في لطافته الى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة و اوائل درجات الهواء في الكثافة و مثل هذه الواسطة توجد بين المركبات ايضاً كالمرجان بين الجماد والنبات والوقواق بين الثبات والحيوان والقرودة بين الحيوان والا انسان .

### انارة "كشفية"

قد اشرنا الى ان "مباشر الحركة الجسمانية لطبيعة" ، ففي الحركات الاثقالية - الاثقالية "تفعل النفس حركة" الاثقال بتقال باستخدام الطبيعة واما في الحركات النفسانية فهي تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبيعة الا ان مخالطتها مع الطبيعة مما يصنع لها عروض - التجدد فتجددها من جهة الطبيعة لا من جهة ما فوقها .

### بحث "تحصيلي" كشفي

ولعلك تقول حسبما نظرت في كلام بعض الحكماء: لو استحالت الطبيعة محرقة للاعضاء خلاف ما توجه ذاتها طاعة للنفس لما حدث اعياء عند تكليف النفس ايها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعدة .

فاعلم ان الطبيعة التي هي قوّة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض - الاثقال هي غير الطبيعة الموجودة في بسائط العناصر و مركباتها فان تسخير النفس لاحديهما ذاتي لا ثباتها قوة منبعثة منها في مقام المباشرة للجسم و للاخرى "قوى" فالطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الاثقال اولا و بالذات غير متعصية للنفس، اذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها .

بمعنى: ان النفس نازلة اليها متحققة<sup>٢</sup> بها في مرتبتها و اما الاخرى<sup>١</sup> فهي التي يستعملها ثانياً بتوسط الاولي<sup>١</sup> و انما يقع بسببها الاعياء او الرعدة لانها جزء البدن بما هو مركب من الطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بين الاعتبارين والبدن، بدن بالا<sup>١</sup> اعتبار الثاني لا بالا<sup>١</sup> اعتبار الاوئل و نسيئة النفس ايضاً من جهة كونها مقومة له مدبرة<sup>٢</sup> اياه فلهذا حكمنا بان التركيب بينهما اتحادي .

و بعض القائلين بهذا التركيب لما لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات و اهملوها التجاؤا الى نفى تجرد النفس و خلع صور الا<sup>١</sup> مستقسات في المركب<sup>١</sup> .

### تفريع\*

فالمادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل<sup>٢</sup> الذي يقع لها به الاعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الا<sup>١</sup> صلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لها الاعياء والرعدة<sup>٢</sup> لانه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المتبين صحته .

مركز تحقيق بحوث ودراسات  
حكمة عرشية

واما سبب الموت الطبيعي فليس كما قاله اقوام جالينوس و ساير الاطباء - الطبيعيين في بيانه من : ان عروضة لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتتفنيها ثم تنفى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سبب الحياة هو سبب الموت .

و عللوه ايضاً بوجوه<sup>٢</sup> اخرى<sup>١</sup> مقدوحة مدخولة مثل تناهي قوى الجسم و هو صحيح لو كان بالا<sup>١</sup> استقلال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجومية

١- والقاتل هو السيد السند مير صدر الشيرازي وقد نقل كلامه و تفصيل مراده في الاسفار الجواهر والامراض من ١٨٨ الى ١٩٢  
٢- ليست هذا الجسم الغليظ الثقيل الذي .... دط

أكثرها مجازفات لا توقع ظناً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هي حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها في -  
الطبيعة غايات<sup>١</sup> كما برهن عليه و كل ذى غاية في حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة  
و اخذ في حركة<sup>٢</sup> أخرى<sup>٣</sup> أن بقى له نقصان ينجر بالحركة<sup>٤</sup> الى ان ينقلب فعلاً محضاً  
و عقلاً صرفاً كما في قوله تعالى : «وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُوراً» .

فكل تعطل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة  
انتقالها الى نشأة<sup>٥</sup> أخرى<sup>٦</sup> فسمى له في<sup>٧</sup> عالم هذه الحركة موتاً و في عالم آخر و لادة و  
حياة<sup>٨</sup> أخرى<sup>٩</sup> .

فالإنسان مثلاً<sup>١٠</sup> ائتما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال<sup>١١</sup>  
وتحولاته الى عالم الآخرة توجهها غريزياً وسلوكها الى<sup>١٢</sup> جهة المبدء<sup>١٣</sup> الأعلى<sup>١٤</sup> سلوكاً  
ذاتياً كما اشير اليه في قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّكُوا كَادِحاً<sup>١٥</sup> إِلَىٰ رَبِّكَ كُنْهَافاً<sup>١٦</sup>  
مَمْلُوقاً<sup>١٧</sup>» فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى<sup>١٨</sup> نشأة<sup>١٩</sup> أخرى<sup>٢٠</sup> حتى صارت نفسه بالفعل و  
بطلت عنها القوة<sup>٢١</sup> الاستعدادية<sup>٢٢</sup> امسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا  
معنى الموت الطبيعي للإنسان و مبدء استقلال النفس بحيوتها الذاتية و ترك استعمالها  
الاتبات البدنية على التدرج حتى ينفرد بذاتها و يخلق البدن بالكلية لصيرورتها  
امراً بالفعل و هذه الفعلية لا ينافي الشقاوة<sup>٢٣</sup> الأخرى<sup>٢٤</sup> اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل  
او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديئة .

١- في بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقى له نقصان ينجر بالحركة والا فينقلب فعلاً محضاً وعقلاً  
صرفاً . لا يخفى ان ما في المتن اسح كما هو الواضح للعارف باساليب كلام المصنف «قده»

٢- سمي له في عالم ..... اذ عطف . ٣- في مراتب استكمالته .... د عطف

٤- في بعض النسخ : الى جهة المبدء الأخرى . ولا يخفى ما فيه .

٥- سورة الانشقاق ، آية ٧

### تنبيه "انعكاسي"

ثمّ ما ذكرناه في الوجه الاول ان سبب الحياة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيلوه لان الحرارة فعلها الأول في الاجسام النباتية والحيوانية تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها في وجوه الحركات والاستحالات فكلما تحلّلت مادة الحيوان والنبات اعدّها الله تعالى بانضياف مادة "اخرى" لها من جهة القوة - الغذائية بحرارة جديدة تفعل فعل "الحياة اقوى من الاولى" لاجل زيادة المادة - وهكذا الى ان استكملت القوة النفسانية التي هي مستخدمة هذه القوة بافاعيلها واستغنت عن اصل تلك المادة اما بمادة "اخرى" كالنفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات مقيّمهما و مثبقيهما كما في النفس الانسانية واما سائر النفوس الحيوانية ففيها سرّ آخر .

### تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه - الدهر والطبيعة بالنسبة الى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها .

### تذكيرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانية هي الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعية - فليس فيه كلام واما القسرية ففاعلها طبيعة مقبورة - مجبورة - و اما الارادية ففاعلها طبيعة - مجبولة مطيعة للنفس لا عاصية .



## حكمة قرآنية

للنفس في افاعيلها في هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم احديهما لها طوعا والاخرى<sup>١</sup> كرها كطاعة طبائع السماء والأرض للباري جل اسمه في اتيانها له كما قال الله تعالى<sup>٢</sup> : «أتتيا طوعاً او كرهاً<sup>٣</sup> » فان طاعة السماويات و اتيانها له في حركاتها - الدورية الشوقية من جهة - تحريكات الملائكة العقلية - والنفسية - اياها فطرية - من غير ممانعة - طبيعة - اخرى<sup>٤</sup> يخالفها او قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حركات - الارضيات في انقلاباتها النفسانية و غيرها فانها تخالف مقتضى طبائعها الاسطقسية ، واما قوله تعالى<sup>٥</sup> : «قالا آتينا طائعين<sup>٦</sup> » فانها بعد حصول الاستعدادات وقبول - الاستعدادات والاعقالات و لحوق الصّور والكمالات صارت كالسماويات قابلة لانوار المعرفة والاهتداء .

اما الطبيعة التي تخدم النفس طوعاً فهي ما ينبعث من ذاتها و تفعل بها الافاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنسيه والتوليد وغيرها<sup>٧</sup> .

واما التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركب منها اعضاؤه<sup>٨</sup> و تفعل بها الافاعيل - الخارجية كالمشي والكتابة والصلوة والكف والطواف وغيرها<sup>٩</sup> .  
والاولى<sup>١٠</sup> باقية مع النفس في النشأة الباقية و فيها سر - المعاد الجسماني .

## حكمة مشرقية

قد ثبت ان الطبيعة امر متجدد سيّال و معلوم انها مقومة للاجسام الطبيعية

١- سورة ٤٦ آية ١٤ ٢- سورة ٤١ آية ١٠ ٣- و غير ذلك، دوط

٤- في اكثر النسخ : فهي التي يتركب منها و تفعل بها الافاعيل .... الخ

٥- في بعض النسخ بدل غيرها : غير ذلك

والأعراض تتبعها في الوجود .

فموضوع العلم الطبيعي نفس الحركات او المتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر - الحسيّة من حيث كونها حيّة واعراضها ، واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيلان فهي لم يزل ولا يزال في الحدوث والتجدد .

فمن علم هذا علم حدوث العالم وهذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة : عالم الاجساد لا يخلو عن الحوادث و مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث ! فكلما هذا شأنه فهو من الدنيا .

والآخرة دارالقرار وهما متضايقان من فهم مفهوم الدنيا و ممثاه فهم مفهوم - الآخرة و ممثاها « ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون ٢ » .

### حكمة قرآنية

لما كان العالم الجسماني بشخصيته تدريجية الوجود و كل تدريجي الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلى هذا لا اشكال في مفاد قوله تعالى : « خلق السماوات والأرض في ستة ايام ٢ » اذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلق آدم الى نزول القرآن لان « كل يوم عند ربك كالف سنة مما تعدون » وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

### تسمّة

ثم اعلم ان موضوع الأمكان يجب ان ينتهي الى امر يكون مبدعاً والأول لسببه

٢ - : سورة ٥٧ ، آية ٥٥

٢ - : سورة ٥٧ ، آية ٢

١ - : عالم الاجسام ، دط - س، ق

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذا الامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .  
 فاخطأ من قال : ان القوة متقدمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانه : كان  
 قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة او هابوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبيهم <sup>١</sup> .  
 وسبب الامكان لا محالة يكون حادثاً فيسبقه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا  
 فامكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولائها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان  
 وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها  
 قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانقضت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل :  
 ان السعة معنى وجودى والامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا <sup>٢</sup> : قوة  
 بالقياس الى ما يسعته و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس  
 الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهولى الاولى <sup>٣</sup> و هى معنى عدمى لانه قوة  
 بالاطلاق الا انها لا يكون معرفة عن الصور كلها .  
 فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لا يقوم بذاتها بل يحتاج الى  
 جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعد لشيء فان التليس -  
 المطلق غير قابل لشيء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوة كالبارى و ضرب من الملائكة  
 و قد علمت ايضا ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا بد و ان  
 ينتهى الى موجود بالفعل غير محدث على ان الفعل يتصور بذاته والقوة يتصور من  
 جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب والسلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهبي الناس فى هذه المسألة مشروحا فان شئت فارجع كتاب الوهبان الشفاء  
 الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ ق ١ ص ٤٧١ الى ٤٧٧ فان الشيخ . اطاب الله لراه اول من بسط القول فى هذه المسألة  
 فى الدورة الاسلامية ٢- قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير والقوة لا يخلو من شر<sup>١</sup>.

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعلئية والطبع والشرف والزمان .

### حكمة مشرقية

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الاشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بدّ و ان يتقدّمها امكان ومادة حاملة لا مكانها لا لوجودها فانّها غير موجودة في المادة بل مع المادة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادة يتقوم بها الوجود<sup>٢</sup> وهذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يترجّع بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها .

والذي ذكروه غير موجه فان الامكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرّروه نسبة النقص الى الكمال فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء مكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الامكان لا امر يتحصل في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوره من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنيين لك كيفية حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهولي<sup>٣</sup>

١- في بعض النسخ و منها النسخة : دط و نسخة اساق، منها ما يكون في مادة يترجّع بها احد الطرفين وهذا

٢- يحصل في المادة من الصور .... الخ دط

للنفس لتجردها .



فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسية يكون معقول الوجود بالقوة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوة وجود - المعقولات بالفعل فيتحد بها كما يتحد الهولى ' بالمحسوسات و يخرج من القوة الى ' الفعل فيكون عقلا و معقولا كما يخرج الهولى ' من القوة الى الفعل فيكون حاسا و محسوسا كما سيجى ' فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

ثم ' الا ' ولى ' فى طريقهم ان يقولوا : « ان الا مكان لشيء بالذات امكان لشيء آخر بالعرض » فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبرة لها هذا التدبير البشرى ولما لم يكن وجود مثل تلك الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على المادة باستعدادها هيه كماله يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه .

### تفريع نورى

فقد تحقق ان صورة الا انسان آخر المعانى الجسمانية و اول المعانى الروحانية ولهذا سماء بعضهم طراز عالم الامر : و سنبين ان السمتة بالسمة العقل الهولانى هى صورة الصور فى هذا العالم و مادة المواد فى عالم آخر فافهم و اغتم .

### الاشراق الثامن :

فى الحركة والشكون و اثبات الحركة فى الجوهر الصورى .

واعلم ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فهو اما ان يخرج دفعة او يخرج لا دفعة ، و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الاول و هى فعل و كمال اول للشيء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فان الجسم مادام فى مكانه الاول مثلا ساكنا ، فهو متحرك بالقوة و واصل الى مكانه المقصود بالقوة فاذا تحرك

حصل فيه كمال أو فعل لكتته بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة .  
 فالحركة إذن كمال أول للشيء لا من حيث هو انسان أو فرس أو نحاس بل من حيث هو امر بالقوة فهي وجود بين قوة محضة و فعل محض .  
 وظن قوم : ان الحركة هي الطبيعة اعني جوهر الشيء الصوري و ليس كذلك بل هي متحركة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هي نفس الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالأماكن و نظائره .  
 فالتسود ليس سواداً اشتد بل اشتداداً لموضوع<sup>١</sup> في سواديته فليس في الموضوع سوادان ، سواد اصل مستمر و سواد زائد عليه لا استحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد ، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فالاشتداد يخرج منه نوعه الأول و يدخله في نوعه الثاني .  
 قالوا : فعلم ان النفس ليست بمزاج لا ثباتها باقية ، والمزاج امر سيال متجدد فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود والنقط في المسافة الاينية غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغير وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية في جسمه واحداً بمعنى الاتصال الى انقضاء العمر<sup>٢</sup> .

### حكمة مشرقية

ومن ههنا يعلم : ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية ونقصان في نفسه والقائل بالاشتداد الكيفي و جماعة ممن في طبقته معترفون بأن الحركة الواحدة امر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي .

١- بل اشتداد للموضوع ... الخ دة ط - سراق

٢- في بعض النسخ بل في اكثر النسخ المخطوطة<sup>٧</sup> : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بان الكون في الوسط ليس امراً مبهماً بل امر " شخصي " فيكون الرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جاز في الكيف عند اشتداده<sup>١</sup> وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك في الجوهر الصوري .

واما قولهم : لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعف اولا يبقى<sup>٢</sup> فان كان يبقى<sup>٣</sup> نوعه فما تغيرت صورته - الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كوناً .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهر آخر و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم و اما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة . انتهى<sup>٤</sup> .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما النقض<sup>٥</sup> والثاني الحمل<sup>٦</sup> ، اما النقض فبوجود الحركة في الكم<sup>٧</sup> والوضع فان المتحرك في الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكبناً بالفعل فاذا كان موضوع الحركة لا بد<sup>٨</sup> له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقدار «مأ» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه التقادير و هو باق بشخصية بالفعل<sup>٩</sup> .

ولا ينفع الاعتذار : بان المقدار غير داخل في ماهية الجواهر الجسمانية<sup>١٠</sup> .  
لأننا نقول : لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من الجوهر

١- في بعض النسخ و منها نسخ غساق و نسخة ط : فاذا جاز في الكيف عند اشتداده انواع بلانهاية من دون لفظة وقوع .

٢- في بعض النسخ لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار... او يكون مقدار ملازم شخصيته... و هو باق بشخصه

٣- ان المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسماني

الجسماني لا ينفك عن مقدار و كذا الحال في الحركة الوضعية فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع .

ولا يجدى ايضا القول : بان المتحرك فيهما هي الهولى الاولى ' لا تها في ذاتها امر بالقوة فما لم يخرج الى الفعل لم يعرض لها حركة في امر .  
وقد مر ان الفعل قبل القوة بل النقص جار في حركة الاشتداد الكيفى في بعض الاجسام التى يلزمها لون «مّا» او حرارة «مّا» ثم يشتد او يتضعف فى احدهما ، وخصوصا عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرك الا تصاف بفرد من المقولة التى يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته .

واما البحث الثانى بطريق الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهية واحدة انحاء " متعددة " من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحدا مع الماهية خارجا معاير لها عقلا بضرب من التحليل .  
نقول : ان الجوهر الذى وقع فيه الحركة الاشتداده نوعه باق فى وسط -  
الاشتداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهية والمعنى -  
المشترك فيه الذاتى .

وليست نسبة الوجود الى الماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه والعارض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود فى الحركة الجوهرية : بان ذلك تبدل لا فى الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شىء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بل الحق ان تبدل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدل فى نفس ذلك النوع و ان كان المفهوم محفوظا والماهية باقية بحسب حدها ومعناها .

والحاصل : ان المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهية



او من جهة الاشتباه بين صفة الوجود و ساير الاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود في الخارج ليس الا نفس الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل الحقايق و منخ الساهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لماهية واحدة انحاء متفاوتة في الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث الثالث فانه قد ثبت في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة : ان الهيولى في تقوئها الشخصي يفتر الى صورة « ما » غير معيشة مع امر واحد بالعدد هو الجوهر المفارق المقيم كلاهما بالآخر بوجه غير دائر ،

فلا يزال يستمر شخصية الهيولى بواحد بالعموم من الصثورة وواحد بالعدد من المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذا الحال في الحركة الكمية التي اضطرب المتأخرون في كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان اضافة مقدار الى مقدار يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء من المتصل يوجب انعدامه كما تقرر في مباحث اثبات الهيولى من ان الجسم المتصل ينعدم بالفصل او الوصل و يحدث آخر مثله و ان الجزء غير الكل والكل غير الجزء فلم يكن الموضوع باقيا بشخصه .

و ا صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم كصاحب الاشراق و غيره الحركة الكمية مطلقا و ارجعها في النسوء و الذبول الى الحركة الالينية ، اما لاجزاء الغذاء الى الداخل و لاجزاء السغندي الى الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان الجسم اذا ثبت تركيبه من المادة والجوهر الاتصالي فشخصية الجسم يحفظ بنوع من المقدار فاذا تخلخل او تكاثف يتوارد عليه المقادير على سبيل الحركة الاتصالية فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع مقدار « ما » و ما فيه الحركة خصوصيات المقادير

١- ذكر صاحب الاشراق هذه المسألة في الملاحات والحكمة الاشراق و اخبر هذا القول فيها و قد اورد عليه المعنف في الاسفار مفصلا و زيف مسلكه في هذه المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التعليمي ، كما ذهب اليه الرواقيون<sup>١</sup> لكانت الحركة في المقدار مُمتنعة .

فالحق ان الحركة كما يجوز في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفي الكيف كالأستحالة وفي الوضع كالأستدارة و في الآين كالنقلة ، كذلك يجوز في الصور الجوهرية .

كما ان السواد اذا اشتد له في اشتداده فرد<sup>٢</sup> شخصي من الوجود<sup>٣</sup> زماني متصل بين المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصوري في استكمالهِ التدريجي كون واحد زماني متصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها ، فان المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الشخص ، اي الهوية الشخصية كما مر .  
ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقاً ، و كذا في الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسر فيه : ان الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته ولا يكون كلياً و ان اختلفت المعاني المترعة عنه المتحدة به ضرباً من الاتحاد باعتبار تطوراته في نفسه .

١- لانهم نفوا تركيب الجسم من الميولي والصورة وفد ابطال الشيخ مختارهم و تبعه المصنف في هذا.

٢- في بعض النسخ : وكما ان للسواد في اشتداده له فرد شخصي من الوجود زماني .... نسخة : داه

و : س ، ق - آ ، ق - م ، ن

## بحث وتحصيل

اعترض بعض المتكأئسين<sup>١</sup> على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النمو والذبول : ان زيد الشَّاب (الشَّابَّ . خ،ل) بعينه زيد الطفل و ان عظمت جثته وزيد الشيخ بعينه زيد الشَّاب وان صغرت جثته . بأن المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامي هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لا ستيلاء - الحرارة الغريزية وغيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرؤ النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحثيات و تضيق الاعتبار اذ لا شبهة فى ان زيدا جسم تام ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار: اثنه جسم فقط و اعتبار: اثنه جسم مفيد . واعتبار: انه جسم بلا شرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادة والثانى فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادة<sup>٢</sup> فما هو جزء ماهية زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءاً .

وعلم بهذا ان ترديد غير حاصل بل النامي الباق هو زيد والمتبدل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمال الجواهرية<sup>٣</sup> فان فى الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم ان كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لا يكون ، فلا يلزم ان الانسان اذا كمل فى انسانيته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود المواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدى الاستحالة الى الانتقال من الضد الى الضد .

١- هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل للمبدأ الشيخ الاجل صاحب النقاء «قدحما» واعترض على الشيخ و لصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراف الحركة الكلية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانقصال مقدار من المتصل بوجوب انعدامه فالمصير الى ما حقه المصنف فى مسفراته .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّةٍ

الحركات المنصيرية دائمة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة .  
 منها : انها طالبة لاحتيازها واماكنها الطبيعية في جهات متقابلة و محدود الجهات  
 جسم ابداعى دورى الحركات الغير المتناهية فلا بد لها من قوة عقلية .  
 ولا ان حركاتها ليست طبيعية ولا جزافية ولا حيوانية شهوية او غضبية ولا  
 طلباً لا امر سفلى مطلقاً بل طلباً لا امر عال عقلى لالئيل ذاته دفعة بل للتشبه به على -  
 التدرج في استخراج مابقى له من القوة الى الفعل من الاوضاع المتعاقبة لعدم امكان  
 الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الاجسام الثابتة في بقية الشخص بايراد الغذاء وامساكها  
 وجذبها ودفعها وبقية النوع بتوليد المثل ، يدلل على وجود مدبر عقلى و ملك  
 روحانى .

ومنها : ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها في كفياتها لحصول المزاج  
 لا بد لها من جابر يجبرها على الالتئام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لا محالة  
 امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف  
 منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى  
 الى غاية عقلية فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً عزيزين الى ما فوقه او دعمهما البارئ تعالى  
 فى ذاته لتحفظ بالاول كماله الاول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم العالم بطلب -  
 السافل للعالى و رشخ العالى على السافل كما قال سبحانه : « هو الذى اعطى كل شئ  
 خلقه ثم هدى » ١ .



ومن 'هيها سلكنا مسالك ائقة في الوصول الى الغايات العقلية العلوية للحركات  
والا'شواق الطبيعية والنفاية .

### تفريع "عرشي"

فالحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها متجهة الى الخير الاقصى 'غايه' -  
الارض والسماء الذي بيده ملكوت الاشياء «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان  
ربي على صراط مستقيم» .

الاشراق التاسع :

في اثبات محرك غير متحرك .

قد مر ان لكل متحرك محركا غيره لا متنازع تحريك الشئ ذاته والا' لكان  
شئ واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وهما الفعل والا'نفعال .  
فالمحرك اما ان يتحرك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .  
فالا'ول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرك ضربا من الحركة ، و يحرك ضربا  
آخر منها فيسمى متحركا بالا'ختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع ،  
والمحرك بالطبع اما ان لا يكون معه ارادة كحركة النار الى فوق فيسمى متحركا  
بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية .

والثاني : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسرية وان  
كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركا بالعرض .  
والمحرك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والا'ول كالنجار بواسطة -

القَدوم و ايضا من المحرك ما يتحرك بان يتحرك و منه ما يتحرك لا بان يتحرك  
كالعلم اذا حرك المتعلم او المعشوق في تحريك العاشق .  
و المتحركات لا بد وان ينتهي الى محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهي -  
الاجسام و اما ثانياً فلتناهي العلل .

فالمحرك الذي لا يتحرك تحريكه على ضريين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة  
الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فمن جهة هو علة العلة  
و من جهة هو علة القريبه .

و كل علة غائية يكون عليته على هذين الوجهين كما سبق .  
ومثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز ان يكون<sup>١</sup> الا قوة عقلية  
محضة كالحال في الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك  
اما اولاً : فلو جوب تخصيص<sup>٢</sup> جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات  
واما ثانياً فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففي تحريك<sup>٣</sup> ما لا يتناهي قوته  
يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة .  
واما ثالثاً : فلان اختصاص<sup>٤</sup> هذا الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ،  
فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه  
وان كان بقوة في المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١- في نسخة : دط و سق : و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة : هكذا وجد في اكثر النسخ .

٢- في بعض النسخ : اما اولاً فلتخصص جزئيات الحركة

٣- : ففي ما لا يتناهي يوجب وقوع .... دط

٤- : فلا اختصاص هذا الجسم ... دط

## الاشراق العاشر :

فى ان الحركة المستديرة اقدم الحركات كلها بالطبع  
والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطبع ، وانه  
لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الذات البارى جل اسمه

اما انما اقدم الحركات فلا ان الحركة التى فى الكم لا يخلو عن حركة مكانية  
اذ لا بد للنمى والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية  
يخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لا يكون  
دائمة فلا بد من علة حادثة محيلة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو  
منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات  
لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهي غنية من ساير الحركات لا يستغنى عن -  
الدورية فهي اقدم الحركات بالطبع واتمها لانها تامة لا يقبل الزيادة<sup>٢</sup> والاشتداد  
والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسريّة تضعف  
اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات.  
ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به يتحدد  
الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لانه اقدم الحركات  
و خصوصاً ما للجرم الاقصى من الحركة لانها اسرعها و اوسعها و انما هداها الى  
وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الاخذ والترك و اتفاقها فى

١- : لا بد للنمى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا يخلو ان عن الكمية والتخلخل  
والتكاثف لا يخلو ان من استحالة والاستحالة لا يكون دائمة ... الخ . دط - زمر .

٢- ولا الاشتداد والتضعف، دط .

المسافة واختلافها في الأخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قارٍ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لآئته غير قارٍ وهذه قارئة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث له قبلية<sup>١</sup> لا يجمع البعدية لا قبلية الواحد على الكثير و قبلية الاب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية لا يجمع البعد و مثل هذا فيه ايضاً تجد بعديات<sup>٢</sup> بعد قبلات باطلة فلا بد من هوية شيء متجدد متقدم<sup>٣</sup> بالذات على الاتصال لمعاداته الحركات الواقعة في المقادير الممتعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدم به من جهة اتصاله و يتعده به من جهة انقسامه الى متقدم و متأخر ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الا باري الكل و ضرب من ملائكته تتقدم ما آخر كما اشرنا اليه .

ولآئته لو تقدم شيء على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جاز الوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان مستمراً .

و قد علمت ان هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان - الحركة لا بد ان يكون من شأنه ان يتحرك كما مر و ممكن الحركة لا يكون الا جسماً او جسمانياً و كل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١- في اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا قبلية الواحد على الكثير و قبلية الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجمع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم ، ليس في النسخ الغير المطبوعة .

٢- في بعض النسخ : تجد بعديات قبل قبلات ....

٣- في النسخة : دأط : شيء متجدد متصرف بالذات .



علتها أو لعدم شيء من أحوالها أو شرائطها التي بها يصير متحركة فاذ وجدت الحركة فلحدوث علة محركه والكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له فالأسباب المترتبة اما وجدت مجتمعة معا او متتالية على التعاقب والاول محال لقواطع البراهين ومع ذلك فجميعها حادثة لا بد لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجودا في آن لزم تعاقب الآفات وعلت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زمانا بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها والمستمر هو الامر المتوسط بين اجزائها والآل السيال .

فهيئنا امر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل وليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون هيئنا اتصالا بل حالهما كحال الجوهر المتصل والجسم التعلیمی فهي من حيث هيئتها الاتصالية الغير القارة حركة ومن حيث تعيها المقداري زمان فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد وقابل واحد لان الصفة الواحدة الشخصية لا يكون الا لوصف واحد من فاعل واحد ، وهذا الجسم لا يجوز ان يتكوّن من جسم آخر او يتكوّن الى جسم آخر وليس كما ظن ان هذا الجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زمانيا بل يتشخص بهما .

واثما علة الزمان ما يكون نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة غير زمانية .

وقد علمت من مذهبنا : ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع وسائر المحسوسات امور زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

١- في نسخة دخط بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

٢- بل علة الزمان ... دخط ... سبق .

ففاعل الزمان لا بدء وان يكون له جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تغيرته -  
 فيجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته يفعل عنه و يتغير به و ما هي الا النفس،  
 فنفس الجرم الاقصى حاكمة للزمان والحركة و هي ايضا محددة المكان والجهة بهذا -  
 البرهان بعينه ، اذ الجرم الشخصي كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة،  
 فكيف يتقدم عليهما بالطبع .

فهذه الامور اما من مقومات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ،  
 و لوازم الوجود كلوازم الماهية في استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

### اشارة و نبيه

قد علمناك و هديناك الى طريق عرشي في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه  
 حتى الافلاك و صورها و طبائعها و نفوسها حدوثا زمانيا متجددا بعد ما اشرنا اليك  
 الى فقر الهويات الوجودية الى باريها فقرا ذاتيا من حيث هوياتها و انها تعلقية -  
 الوجود من غير ان يكون لها كينونة لانفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع -  
 النظر عن جاعلها الا البطالان المحض والليس الصرف .  
 وبيئنا ايضا بالبرهان الغير العرشي ان الماهيات امور لا يتعلق بها في ذاتها -  
 الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث ولا القدم .

فاشكر ربك في انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت  
 المنظم الكدر ذي عقارب وحيات و سباع .

ثم ان ابعاد الناس عن طريق الحق ممن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذنب عن  
 مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج امله ، من يثبت على الله تعالى ارادة متجددة غير  
 متناهية سابقة و لاحقة و يزعم ان له ارادة ثابتة ازلية و ارادة متجددة غير متناهية

١- في اكثر النسخ المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنه الفاسد انه يَـذَبُّ عن الدين وانّ الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية في ذات الباري .

وقديستنا ان ما هذا شأنه هو نفس الحركة<sup>١</sup> بالذات والجسم واحواله بالعرض وكل حركة وذي حركة متصرّم<sup>٢</sup> و متجدد<sup>٣</sup> يحتاج الى حافظ محرّك مديم فاله العالم عند هذا الجاحد المسلم لسانا الكافر ضميرا يكون<sup>٤</sup> حركة<sup>٥</sup> اوجسا دائما الحركة المستديرة فما شدد ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله العالمين تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

فهؤلاء هم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تحاذل اهل الدين و كنموا اسرارهم وانكتموا في زاوية الخمول فانقرضت آثار من كان اكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائيد النفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالانوار العلوية ولولا ظهور اهل البدع والاهواء المتقرّين الى السلاطين باظهار التفقّه ما انقلعت انوار الحكمة عن قلوب الخلق كل الاقلاع وما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الارض هذا الانتشار والحمد لله على جميع الاحوال<sup>٦</sup> مركز تحقيق كاميون علوم ودراسات

١- من بعض النسخ : نفس الهول<sup>١</sup> .. الخ .

٢- يلزم ان يكون هولي<sup>٢</sup> او جسما دائم الحركات .

٣- ما انتشرت دياجير ..... هذا الانتشار ..... كذا في نسخة داه - ل - ن - آفاق و من بعض النسخ : ما انتشرت ..... هذا الانتشار .

## الشاهد الخامس

فى احوال الماهية واعتباراتها  
و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :  
فى الماهية

ان "الا" مورالتى قبلنا لكل منها ماهية" و وجود والماهيّة ما به يُجاب عن -  
السؤال فى الشئ بما هو كما ان الكيئة ما به يُجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا  
يكون الا مفهوماً كلياً .

وقد يفسّر بما به الشئ "هو هو" فيعمّها الوجود والتفسير لفظى فلا دور، والماهيّة  
الانسانية مثلاً، لما وجدت شخصيه و عقلت كليّة فليس من شرطها ان يكون فى  
نفسها كليّة ولا شخصيه ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة او  
كثرة او عموم او خصوص لكانت فى حدّ نفسها امّا واحدة او كثيرة او عامّة او  
خاصّة .

وسلب الا تصاف من حيثيّة لا ينافى الا تصاف من حيثيّة اخرى ، و ليس  
تقيض اقتضاء شئ شيئاً الا ، لا اقتضاء له ، لا ، اقتضاءه مقابله ، فيلزم ١ من عدم اقتضاء  
احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود ،  
كان له فيه العدم لان خلوّ الشئ عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنه جاز  
فى مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلك المرتبة، على ان تقيض وجود الشئ فى المرتبة

١ - : يلزم من عدم اقتضاء .



رفع وجوده فيها بأن يكون المرتبة ظرفاً وقيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع السقيّد  
لا الرفع المقيد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفي النقيض<sup>١</sup> كان الجواب السلب لكل شيء  
بتقديمه على الحيثية ، فالإنسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا  
شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من  
مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإنجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور  
فساده ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإنجاب العدولي .

ولأن مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير  
فلو سئلنا بموجبتين في قوة النقيضين او بسوجبة و معدولة كقولنا : الإنسان أمّا  
واحد أو كثير أو ، اما واحد أو لا واحد ، لم يلزمنا ان نجيب البتة و ان اجبنا ،  
اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين  
في العرف انه اذا لم يتّصف بهذا اتّصف بذاك ، والا تتّصف لا يلزم إلا اتحاد<sup>٢</sup> .

وليس ان الإنسائية الكلية انسانية واحدة بالعدد و موجودة في كثيرين فان  
الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة ولو كانت انسانية افراد الانسان امراً  
واحد بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذي يعرض له في الذهن  
انه كلّي يوجد في كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انشاقاً بمجرد نسبته الى انسانية يفرض متجازة عن الكل بل

١- قال الشيخ في الشفاء (الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ في مباحث الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤) : فصل في  
الامور العامة و كنهية وجودها و اعلم ان كلمات متاهة الاسلام في بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن  
الشيخ والشيخ «قد» قد بين هذه المسألة وما يرتبط بها بما لا مزيد عليه ولعمري انه «قد» متفرد  
في بيان مفاهيم الحقائق والاعتبارات التي يرد على المتأخرين .

٢- لا يستلزم الاتحاد ... دوماً

لكل منها انسانية 'اخرى' غير ما للآخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو فى العقل.

### الاشراق الثانى فى الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصويره غير ممتع الصدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى العين فانه لو وقع فى الخارج حصلت له هويّة متشكّكة فيها الشّركة .  
واستشكل هذا : باذ الطبيعة الموجودة فى الذهن ايضا لها هويّة وجودية لتخصّصها بامور شخصيّة و ميّزات كقيامها بالنفس و تجربتها عن الامور الحسيّة .  
قيل : ان كليتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفى المطارحات : من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة فى الوجود اذ وجودها كوجود الاللال المقتضية للارتباط بغيرها .

### حكمة مشرقية

الطّبايع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التى يكتسبها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّة ، فهذه الامور ممّا يؤثّر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هديتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شىء من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هو هو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة الى اشخاصها المختلفة فى الالوضاع المختلفة والخصوصيات المادية لكون ذلك الوجود مجردا و هذه الوجودات ماديّة والمجرد لا يختلف نسبته الى اعداد ماديّة من نوعه .

١- وقد بسطنا الكلام فى ملة الشخص فى حواشينا على المشار وسباني تلخيصه فى حواشى هذا الكتاب ج ١

فهذا معنى كلّية الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكدها .  
 واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكلّية، ولا فرق بينه وبين الماهية لا بشرط  
 شىء وليست الماهية بذلك الا اعتبار كلية ولا جزئية و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم -  
 التأصل فى الوجود والا استقلال لا يوجب الكلّية و فيه سرّ آخر سيأتىك .

### حكمة عرشيّة

الاشياء المتشاركة فى معنى كلّى يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان  
 كان فى عرضى لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى  
 معنى جنسى او بعرضى غير لازم ، ان كان فى معنى نوعى او بتمامية ونقص فى نفس  
 طبيعة الشىء المتفق عليه لو من قاعدة المتأخرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة -  
 التام والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحق انه لا يحصل الا بالوجود كما ذهب اليه المعلم -  
 الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود  
 الشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان ضم اليه الف تخصيص فان الامتياز  
 فى الواقع غير الشخص اذا لا دل للشىء بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى  
 باعتباره فى نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصاً  
 فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التمييز يوجب للشىء المادى استعداد الشخص الوجودى  
 فان المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معين من التسوع لا يفيض وجوده  
 من المبدء الا على .

فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشىء بنحو الا حساس او المشاهدة يسكن ارجاعه

الى<sup>١</sup> ما ذكرناه فان الوجود لا يمكن العلم به الا<sup>٢</sup> بنحو المشاهدة الحضورية<sup>١</sup> .  
و كذا ما قيل : ان تشخص الشئ<sup>٢</sup> بالفاعل فان الفاعل مشعر الوجود ، والوجود  
عين الشخصية فيكون الفاعل مابه التشخص .

وقد علمت ايضا من طريقتنا : ان كل<sup>٣</sup> وجود يتقوم<sup>٤</sup> بفاعله فكل<sup>٥</sup> تشخص يتقوم<sup>٦</sup>  
بفاعل الشخص . (بفاعل التشخص ، خ، ل) .

وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشئ<sup>٧</sup> بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي  
هو مبدء كل<sup>٨</sup> شئ<sup>٩</sup> . و هو يتشخص بذاته لا<sup>١٠</sup> تلك قد علمت : ان الماهيات لا يرتبط  
بالحق الا لاجل وجوداتها ، والا<sup>١١</sup> فمفهوماتها امور<sup>١٢</sup> متفصلة مفروزة عن الغير ، فبالوجود  
يرتبط كل<sup>١٣</sup> شئ<sup>١٤</sup> الى الحق لا<sup>١٥</sup> نه الا<sup>١٦</sup> صل المشرق على الكل<sup>١٧</sup> والوجودات لسماته و  
اشراقاته والماهيات توابع تلك الا<sup>١٨</sup> شراقات و ظلالاتها .

وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شئ<sup>١٩</sup> بجزء تحليلي له . فهو ايضا  
واقع<sup>٢٠</sup> في طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهب انكار كون الوجود حقيقة عينية لا<sup>٢١</sup>مكن  
ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشئ<sup>٢٢</sup> ذاتا عينية  
لما مر<sup>٢٣</sup> من مذهب : ان الشركة في الحقيقة هي المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر  
لا يكون له هوية عينية متأصلة واقع في هذا الطريق الا انه قد اكد القول في كتبه  
ب : ان<sup>٢٤</sup> الوجود امر<sup>٢٥</sup> ذهني<sup>٢٦</sup> لا هوية له في الاعيان .

### بحث "عرشي"

وليت شعري اذا كان التشخص بنفس الشئ<sup>٢٧</sup> المتشخص الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما

١- والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمجردين من جلباب البشرية .

٢- والفاعل هو سيد اهل التدقيق في حواشي التجريد



نفس الماهية المشتركة او هي مع عوارض 'اخرى' من «كم» و «كيف» و «اين» و «متى» و هو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر مراراً فأى شئ فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من ان الشخص<sup>١</sup> بسبب المادة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذى به يتهيؤ لقبول الهوية الشخصية فان الهوى<sup>٢</sup> حالها فى منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثراً افراد يفتقر فى وجوده الشخصى الى مادة متخصصة بوضع خاص و زمان خاص<sup>٣</sup> .

فعلم : ان المادة ايضا غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة ، فى زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان الشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيث مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى ان الوضع والزمان يتبدلان مع بقاء الشخص ؛ بان - الشخص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من الشخص علامة الشخص ولازم الوجود ، كيف يصح منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فى ان له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

### بحث و تحصيل

أورد الفخر الرازى اشكالا<sup>٤</sup> فى تعيين الطبائع الكلية و هو ان انضمام التبيين

١- كلمات الاعلام فيما هو ملاك الشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه

فى حواشى شرح المشاعر طمشهد من ١٢٩٠، ١٣٠٠، ١٣١٠

٢- فى بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم..... الخ .

الى 'طبيعة ما يحتاج الى' كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر .  
وما ذكره الشارح المحقق غير واف بحل 'الاشكال بل ينحسم مادته بتحقيق  
مسئلة الوجود و كنيئة انضمامه الى الماهية فى الذهن و تقدمه عليها فى العين .

### حكمة مشرقية

اعلم ان وجود الجسم نفس اتصاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيز وكذا  
وجود الزمان نفس امتداده الغير القار ، لما مر ان الجوهر الصورى للجسم المسمى  
بالطبيعة امر متجدد بالذات مستتب لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال التجدد  
لا يخرج الشئ عن الشخصية .

فقد حقق الامر و كشف تور الحق ان الشخص بنفس الوجود ، و على هذا  
صح القول بان الزمان والوضع معا من الشخصيات .

فما ذكره الشيخ : ان الشئ يتشخص بالوضع مع الزمان ولولا ان يكون الشئ  
متشخصا بذاته لما يتشخص به شئ آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد  
اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان الوضع من بين ساير الاشياء مما يتشخص بنفس ذاته  
وليس كذلك فان الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فى ان لها نحواً من الوجود ، و  
كل وجود فهو متشخص بهويته<sup>١</sup> .

نعم لما كان نحو وجود الجسم لا ينفك عن وجود وضع «ما» ووجود الوضع  
كوجود الجسم متشخص بذاته ؛ فلن ان الجسم يتشخص<sup>٢</sup> به وهو يتشخص<sup>٣</sup> بذاته و كذا  
حال الزمان .

فظهر ان الزمان والوضع و غيرهما من لوازم تشخص الجسم ، لا من مقوماته .

١- فى بعض النسخ : فان الوضع كغيره ... لها نحو من الوجود...

٢- فى بعض النسخ متشخص به ٣- فى نسخة د: متشخص بذاته و هكذا نسخة : آ ، ق .

## بحث\* وتحصيل\*

قد اورد على قولهم ان الشئيين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحاد المحل\* بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدارا لحركة الفلك فمحطه جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .  
والجواب عنه ان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرفة وليست له ماهية غير اتصال الا\* نقضاء والتجدد .

فالسؤال : باثبه لم اختص\* يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة ؛ يرجع الى\* مثل ان يقال لم صار الفلك فلکا والا\* انسان انسانا ، فان يوم كذا لا هوية له سوى\* كونه مقدما على\* يوم كذا و متميزا عنه .

كما ان تقدم الا\* اثنين على الثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لانها مع قطع النظر عن الا\* مور الخارجية من المحل\* والزمان يمتاز عنه .

فعلم ان التمييز بين الا\* شياء كما يكون بنفس ماهياتها كذلك يكون مع الا\* اتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الاصل\* في جميع الامتيازات والتعينات هو الوجود لانها تابعة له كما علمت .

## حكمة\* عرشيّة

قول الشيخ والحكماء : ان تشخص كل شئ\* من العقول بلازم ماهيته . غير صحيح ان\* اريد باللازم ما هو مصطلح القوم ، فان التشخص عندهم اما عين الوجود

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : ان الوجود استحال ان يكون من لوازم الماهية.

### حكمة مشرقية

ومما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى وقتنا هذا : تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى اجزائه فى الماهية وكذا اختصاص حركته بجهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وسائر ما يجري متجري هذا من اختصاص الامور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهية . خ،ل) مع تشابه البعض والافراد فى الاستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار ملتزماً صوته عن الاغيار بعد ان تتذكر ما قدّمناه اليك من الاصول .

احدها : ان اثر الفاعل فى كل شىء وحيد منه هو الوجود لا الماهية .

والثانى : ان تشخص الشىء انما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجود الشىء وتشخصه متقدم على ماهيته ضرباً من التقدم ونسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلل جمل بينه وبين ملزومه بل الملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتية المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط الوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكة الله - المقربين و بهذه الهوية الوجودية يتشخص ماهية الفلك و يقبل الهدية و يصير هذا - الشخص المعين من جملة اشخاص مفروضة يحتمل ماهية الشركة بينها فى الذهن وله -



العموم والكلية بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهية الاءمكانية<sup>١</sup> الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى<sup>٢</sup> - الوجوب سبق ساير تعيينات الماهية و عندتحصل الماهية بهذا الوجود وهذا الشخص استحال حصول غيره معه ولا يكذلا<sup>٣</sup> منه ابتداء او تعاقبا لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد و ليس لمتصور ان يتصور ان اختصاص هذا الشخص الفلكي<sup>٤</sup> بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خه) في الماهية النوعية انما هو بواسطة استعداد السادة و تهيؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيين الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصية له من توابع وجوده و لوازم تعيينه كان جعلها و وجودها تابعا لجعل الفلك و وجوده من غير علة .  
فالسؤال في طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التي توجد في الفلك من كل منها واحد معين من نوعه الكلي ؛ هو بعينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك والجواب الجواب لاءن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جملاً مستأنفاً والذي نزيدك في هذا ايضاحاً<sup>٥</sup> ان للمقل الاول مثلاً ماهية نوعية عندهم يحتمل الكثرة في الذهن وليس الموجود منها الا<sup>٦</sup> واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصة به ، فاذا طلب لمية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الاول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه في الماهية الاءمكانية و في قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس -

١- هذا الشخص الفلكي ... خه٤ - د٤ط ٢- : لان للمقل الاول - د٤ط و في نسخة : لا ان للمقل ....  
وقد صرح الشيخ في الاشارات والشرح لمقاصد الاشارات في شرحه : ان الوجود مطلقا لا يكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف في العبد والمعاد ط ٤٤ س ٩ و الاسفار ص ١٢ و نحن قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على المشار تفصيلا .

الجواب الاً مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتم انشاء الله .

### الاشراق الثالث :

فى سبب تكثر نوع واحد فى الاشخاص

كل معنى نوعى لا يجوز ان يتكرر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد فى كثرة الاشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء فى الوجود لا فى العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا يكون الاً مادة او فى مادة ، فالمتكثر بالذات هو المادة و علة التكرر هى حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لان الهيولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذا انقطع العرض الذى يعرض للاجسام بسبب كثرة القواطع وكثرة القواطع ايضا منشأها كثرة شيء وهكذا الى ان انتهت الى شيء يتكرر بذاته والمتكرر بذاته هى الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الا التجدد والا نقضاء ولولا الحركة لما تكثر شيء بالعدد . واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و ههنا فوجود هذين الامرين ينقسم المعانى بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع و بالحركة ينقسم فى الزمان ومن ههنا قيل : الشخص من لوازم الوضع والزمان لانهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والا مكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهيولى نسبة الصورة الى المادة فى قبول التكرر ، ونسبة

التسام الى النقص :

١- فى نسخة دط : فاذا انقطع العرض الذى يعرض للاجسام ..... الخ .

فعلم بهذا ان الهيولى شئ يتكثر بذاته باعداد الحركة اياها .  
واما وحدة وضع ، مثل الانسان من مبدء وجوده الى انتهاءه ؛ فكوحدة اتصال  
الاضاع<sup>١</sup> والكثرة بالقوة .  
ونقول ايضا : كل معنى نوعي اذا تكرر فعلة تكره ليس ذاته ولا لازم ذاته  
كما علمت بل العارض المفارق<sup>٢</sup> وكل عارض جازي الزوال ، فلحدوته و زواله مادة و  
حركة ، فكل مجرد عن المادة فحق<sup>٣</sup> نوعه ان ينحصر في فردة وكذلك كل مادي يلحق  
مادته ما يمنعه عن الانفصال كالكواكب والافلاك .

### تقريع

فما لا سبب له اصلا كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط  
من غير قابل يتشخص بفاعله كالعقول الفعالة وما له قابل يقتصر به ما يمنعه عن  
الانفصال كالشئ والقمر فيتشخص لوضعه اللازم لقابله ، والا فيتشخص بوضعه  
و زمانه العارضين لقابله والنفس يتشخص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها .  
وهذا التفصيل لا ينافي قولنا : بان تشخص الشئ لا يكون الا بنحو وجوده ،  
لان ما ذكرناها ، هي انحاء الوجودات والوجود مما يتشخص بنفسه و يتفاوت  
كمالا و نقصانا و غناء و فقر و قوة و ضعفا .

### الاشراق الرابع :

في تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى النوع و الموضوع  
والفرق بين هذه الاعبارات في العقل

ان الماهية قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كل ما يقارنه

١ فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ... الخ .

زايداً عليه منضمّاً إليه فإذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزءاً له متقدمة عليه في الوجودين فيمتنع حملها عليه لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي من غير اشتراط قيد علمي أو وجودي مع تجوز كونها مع قيد أو مع عدم قيد فيحتمل صدقاً على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه .

والماهية المأخوذة كذلك المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصلة في نفسها عند العقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني بأن يكون عين كل منها واثماً يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون بهذا الاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احد تلك الاشياء فصلاً وقد يكون متحصلة في ذاتها غير منقّرة الى ما يحصلها معنى معقولاً بل يفترق الى ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركباً فالحيوان مثلاً اذا اعتبر مجرد كونه جسماً ذا نموّ وحسّ كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً و بالقياس الى المركّب منه و من الناطق علته ماديّة وبالقياس الى الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على الذي اعتبرناه اولاً و على الذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذا اعتبر مع الناطق متحصلاً به و متخصّصاً فيه ( منه . خهـ ) كان نوعاً .

فالحيوان الاوّل جزء الانسان متقدّم عليه ضرباً من التقدم والثاني جنسه و جنس الاوّل والثالث نفسه و انما يقال للجنس او الفصل انه جزء من النوع لأن كلاهما يقع جزء من حده فتقدّمها عليه بحسب العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع



داخل تحت جنس تقدم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخر  
لأنه ما لم يوجد إلا نسان لم يعقل له شيء يمثه شيء يخصه و يحصله معنى بالفعل.  
وهذا خلاصة ما في الشفاء و فيه محل انظار .

الأول : ان هذا تقسيم للشيء الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس إلا -  
الماهية المطلقة و هي عين المأخوذة بلا شرط .

والثاني : ان المفهوم من المأخوذ و حده ان لا يقارنه شيء فالقول بكونه  
مادة و جزء تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء و وقع التصريح  
آخرًا بأنه مأخوذ بشرط شيء .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل  
بما انضاف والمأخوذ بشرط شيء .

والخامس : ان المادة ان كانت من الأجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في -  
الوجود العقلي .

السادس : ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم  
« بشرط لا » مأخوذاً فيه متقدماً عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذا النوع يحتمل ان يكون  
اشخاصاً فكيف يجعل الأول<sup>٢</sup> مبهماً غير محصل والثاني محصلاً غير مبهم .  
والجواب عن الأول : ان الاطلاق غير منظور اليه في المقسم<sup>٣</sup> .

١- ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . أدط

٢- فكيف جعل الأول مبهماً . هكذا وجدنا في اكثر النسخ

٣- : ان الاطلاق منظور اليه في المقسم غير منظور اليه في المقسم كذا يكون في نسخة أدط - آق - م .

وعن الثاني : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرد عن مقارنة الغير والأول لا يوجب الثاني .

وعن الثالث : أن مبناه على أن الأول أعم من الثاني فلا منافاة .

وعن الرابع : أن الثلاثة كلها أمر واحد في الوجود فيجوز وصف كل منها بصفة الآخر في الجملة .

وعن الخامس : أن تقدمها فيه من جهة تقدم ما يتحد معها و هو معروض - الجنسية والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أن أحد الجسمين غير الثاني و قد مر الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أن العبرة بحال الماهيات من حيث مفهومها في الذهن فالأبهام و عدمه بالنسبة إلى الإشارة العقلية لا الوجود ، فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى تسميم بخلاف النوع فإن معناه معنى تام لم يبق له منتظر إلا الوجود و قبول الإشارة الحية فابهامه بالقياس إلى انحاء الوجودات والعوارض المشخصات فيجرب فيه ، بل في كل معنى كلي بالقياس إلى قيوده الشخصية الاعتبارية - الثلاثة المذكورة ، فمفهوم الفصل إذا أخذ بشرط لا شيء فهو جزء و صورة و إذا أخذ لا بشرط فهو محمول و فصل و إذا أخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .

وماهية العرض أيضاً عرض و عرضي و مركب منها بالاعتبارات .

→

لأن المطلق عبارة عن الابلشروط المقسم الذي عار عن الإطلاق والابلشروطية ، و هذا نظير الوجود الذي لا يعتبر معه قيد أصلاً و جميع التعينات المأخوذة أو المعارضة للمقسم خارجة من حقيقة الوجود المقسم والماهية التي اخلت مقسماً .

## الاشراق الخامس :

فى الفصل والفرق بينه و بين ما يلزمه وكيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحد الى المحدود وان ما يذكر فى التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هوية دراية متحركة ، لكن الا انسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقى او لعدم وضع اسم له الى الا نحراف الى التلازم والعلامة .

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتألف من الافعال الشعورية او الاضافة الا درائية والالزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل والافعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فى كل فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مبايناً جعلاً ووجوداً فليس فصلاً له بل ربما كان عرضاً خارجاً عنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصيل والا بهام لا غير .

قال الشيخ فى الشفاء<sup>١</sup> «العقل قديم عقل معنى» يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه<sup>٢</sup> اشياء كثيرة ، كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعيين والا بهام لا فى الوجود .

وقال تلميذه فى التحصيل : «اعلم ان الكثرة تكون من لوازم الوحدة فى الذهن

على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالخط من كثرة الاجزاء بالقوة .

١- كتاب الشفاء الهيئات فصل اعتبارات الماهية من ٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ .

٢- ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، دط - آق .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و سائر الأعداد .  
 ومنها : مثل لزوم التعيين<sup>١</sup> والأبهام للمعقول من الحيوان و من سائر الأجناس .  
 ومنها : لزوم متعينات كثيرة من مبهم جنس<sup>٢</sup> .  
 ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مأ»<sup>٣</sup> .  
 ومنها : لزوم السقدمات للنتيجة .  
 ومنها « اجزاء الحد للمحدود » انتهى<sup>٤</sup> .  
 ثم أنك لما علمت : ان الحيوان مثلاً باى اعتبار جنس و باى اعتبار مادة و  
 باى اعتبار نوع علمت بالقوة القريبة ان الناطق باى الاعتبار<sup>٢</sup> فصل و بايها صورة<sup>٥</sup>  
 و بايها نوع .  
 فان أخذ الناطق شيئاً له نطق بشرط ان لا يكون معنى زائد هناك لم يكن فصلاً<sup>٦</sup>  
 بل جزءاً من الانسان و ان أخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضم اليه معنى آخر  
 كان فصلاً .  
 وهذا في الامور المركبة و اما فيما ذاته بسيطة فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات  
 واما في الوجود فلا امتياز فيه . كما في علوم راسدية  
 فان قلت : اذا أخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة،  
 ثم اعتبرنا باعتبار يكونان بها مادة و صورة فيكون الا نضمام بينهما انضمام متحصل  
 يستحصل ، فيلزم من هذا ان يكون السأخوذ منه مركباً خارجياً بناءً على ان الامور  
 المتباعدة لا يطابق وجوداً واحداً .

١- في اكثر النسخ مثل لزوم التعيين والأبهام .

٢- واعلم ان لفظة «مأ» ليس في اكثر النسخ ولا في الاسفار وسائر كتب المصنف ولكن هذا اللفظ موجود في كتاب النحصيل النسخة المخطوطة عندي .

٣- في نسخة : آق و نسخة : داط : باى الاعتبار



قلت : آخذهُمَا على الوجه المذكور انما هو بالتعمثل العقلي ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو في الملاحظة لا في الملحوظ ، لا مكان آخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة .

\* \* \*

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحد لا يحمل على الحد فائق اذا نظرت الى وجود الانسان في الخارج لم يكن في الذهن كثرة<sup>١</sup> واما اذا نظرت الى حد من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذعنت بالحد المعنى الاول كان الحد بعينه هو المحدود في العقل واذعنت به المعنى الثاني كان شيئا مؤديا الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحد انما يتناول الجوهر تناولا حقيقيا بخلاف العرض اذ لا بد من دخول الموضوع في تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفي المركب يتكرر فيه حد الجوهر مرتين ففي هذه الامور يكون للحد زيادة على المحدود اضطرارا ، وكذلك في تحديد اصبع الانسان بالانسان او قطعة الدائرة بالدائرة او الزاوية الحادة بالقائمة على ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوة وهي هنا وقع بالعكس اذ ليس شيء منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط الدائرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادة .

والغلط في الاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات وفي الاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١- في بعض النسخ : لم يكن كثرة في الذهن .....

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

إِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ : أَنَّ الوجود لا حَدَّ له و علمت أَنَّ التَّشْخِصَ بِالوجود .  
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا حَدَّ لِلشَّخْصِ بِمَا هُوَ شَخْصٌ بَلْ إِنَّمَا يَتَبَيَّنُ بِالْإِشَارَةِ وَالْمِشَارِإِلَيْهِ  
مِنْ حَيْثُ هُوَ مِشَارِإِلَيْهِ لَا يَتَحَدَّدُ لَا "أَنَّ الْحَدَّ مُؤَلَّفٌ" مِنْ أَشْيَاءَ مَعْنَوِيَّةٍ كَلَيَّْةٍ نَاعْتِيَّةٍ  
لَيْسَتْ فِيهَا إِشَارَةٌ فَإِنَّهُ لَوْ صَحَّتْ بِهَا "الْإِشَارَةُ لَكَانَتْ تَسْمِيَةً" وَلَمْ يَكُنْ تَعْرِيفًا لِلْمَجْهُولِ  
بِنَعْوَتٍ صَادِقَةٍ عَلَيْهِ .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

وَلَكِنْ إِنْ تَسَلَّلْنَا بـ : أَنَّ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ إِذَا كَانَا مُتَحَدِّينَ فِي الوجود فَيُلْزَمُ أَنَّ  
يَبْطُلُ حَصَّةُ الْجِنْسِ بِزَوَالِ فَصْلِهِ ، فَمَا بَالُ الشَّجَرِ الْمُقْطُوعِ إِذَا زَالَ فَصْلُهُ وَهُوَ النَّامِيُّ  
بَقِيَ جَنْسُهُ وَهُوَ الْجَسْمُ وَكَذَا أَبْدَانُ أَمْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ .  
فَنَقُولُ : هَذَا مِمَّا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمَطَارِحَاتِ<sup>١</sup> وَنَسَبَ الْقَوْلَ بِتَبَدُّلِ حَصَّةِ الْجِنْسِ  
إِلَى 'حَصَّةٍ أُخْرَى' لَهُ إِلَى 'الْإِخْتِلَالِ وَالتَّحْكِيمِ' وَقَالَ : أَنَّهُ قَرِيبٌ "مِنْ تَحَكُّمَاتِ -  
الْمُتَكَلِّمِينَ كَالْتَفْكِيكِ وَالطَّفَرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلِهَذَا ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ فِي -  
الْمُرَكَّبَاتِ مُتَبَايِنَانِ فِي الوجود وَتَبَعَهُ بَعْضُ الْإِذْكَاءِ<sup>٢</sup> .

١- وَأَنْ شُئْتُ تَفْصِيلَ هَذَا الْبَحْثِ فَارْجِعْ إِلَى 'مَا حَقَّقَهُ الْمُصَنِّفُ فِي الْإِسْفَارِ الطَّبِيعَةِ الْحَجَرِيَّةِ ١٢٨٢ هـ ق  
الْمَجْلَدِ الْأَوَّلِ ص ١١٢ وَحَاشِيَةِ الشَّفَاءِ ط ١٣٠ هـ ق ص ٢٦٠ .

٢- وَهُوَ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِي فِي حَوَاشِيِ التَّجْرِيدِ وَمُبَاحِثَاتِهِ مَعَ السَّيِّدِ السَّنْدِ الْقَائِلِ بِتَرْكِيبِ الْإِتِّحَادِيِّ بَيْنَ  
الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ وَرَبَّمَا قَبِلَ يُلْزَمُ عَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ إِتِّحَادُ الرُّوحِ مَعَ الْبَدَنِ مَعَ أَنَّ الرُّوحَ مُجَرَّدٌ وَالْبَدَنُ مَادِيٌّ  
وَالْتَرْكِيبُ الْحَقِيقِيُّ يَسْتَدْعِي حُلُولَ الْأَجْزَاءِ فِي بَعْضِهَا فِي الْبَعْضِ وَالْمُصَنِّفُ ذَكَرَ هَذَا الْبَحْثَ فِي الْإِسْفَارِ عَلَى  
وَجْهِهِ لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ : الْجَوَاهِرُ وَالْأَعْرَاضُ كِتَابُ الْإِسْفَارِ ط ١١٨٩ هـ ص ١٩٣

والحق انه عند زوال النامي عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادة<sup>٧</sup> فهذا الجسم الباقي ليس بعينه ما يتحصل بالفصل النامي او الحساس كيف والفصل علة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضروري . فالغلط انما نشأ من اخذ مادة الشيء مكان جنسه .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ولعلك تقول علينا اذ قد سمعت منا القول باتحاد المادة والصورة في الوجود العيني فتقول : كيف يصح الفرق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي من الجنس والفصل .

قلنا : المادة لما كانت في ذاتها امراً مبهما في التشخيص والوجود نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم في الماهية نسبتها الى الفصل هذا النسبة فهي يتحد بالصورة جعلاً و وجوداً كما ان الجنس يتحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا يصح لا<sup>٨</sup> حد ان يقول جعل حيواناً، فجعل ناطقاً الا ان<sup>٩</sup> المادة لما جاز تقوّمها بأية صورة كانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصيلها بأي<sup>١٠</sup> فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى<sup>١١</sup> و صودف الجنس صادقاً على نوع مع فصل آخر ، فثب<sup>١٢</sup> ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبتهما وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق اذا قال : للجنس في المركب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرك من صورة الى صورة اخرى<sup>١٣</sup> بخلاف النوع المسمّى<sup>١٤</sup> بالبسيط اذ ليس له مادة ينقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب : ان المتصل الذي هو فصل الكم لا يزيد في الا<sup>١٥</sup> عيان على الكم<sup>١٦</sup> .

بل هما موجود واحد وان كانت الكمية يوجد مع الـ"تفصال فهذا هو الفرق بين -  
المركب والبسيط في هذا الـ"صطلح .

ولو كان الـ"مر كما ظنّه الجمهور لجاز ولو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من  
نوع الى 'نوع وهو هو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية او نام زالت عنه الحسية.  
وامّا المادة الـ"خيرة التى تبقى مع تبدل كل صورة فالوجه كما مر من ان تشخصها  
ووجودها لا يابى 'عن التبدل والتكثّر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها -  
الشخصية رائحة من الوجود ولو فى ضمن الـ"جناس .

#### الاشراق السادس :

فى حقيقة الفصل وانّها عين الوجود لكل نوع مركب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر فى امتيازه عن الغير الى 'مميّز فصلى' او  
عرضى 'لا تـ"ته اظهرا من غيره ولا تـ"ن المحتاج الى الفصل او المشخص لا يفتقر اليه فى  
معناه بل فى ان يكون موجودا بالفعل فيستحيل ان يكون غير الوجود يفيد الوجود  
وجودا كما يفيد الفصل للجنس وجودا والمخصص للنوع وجودا، فاحدس انه لا يحتاج  
كل شىء فى ان يفصل عن غيره الى 'فصل والـ" لكان لكل فصل فصل الى 'غير النهاية .  
فالفصل اذا لم يكن مشاركا للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل  
آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودها الجوهر و كذا فصول الكيف  
يلزمها ان يكون كيفا لا بحسب ذواتها .

#### حكمة عرشيّة

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية الـ" جوهرية جنسها كانت اعراضا

١- وغيره يظهر به بل هو الذى يظهر بصورة كل شىء



فى نفسها كما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنى<sup>١</sup> فى حد<sup>٢</sup> شىء لا يستلزم ان يدخل مقابل ذلك المعنى فيه والا<sup>٣</sup> لوجب من ذلك ان يكون الا<sup>٤</sup> عراض بجواهر<sup>٥</sup> فى انفسها لا<sup>٦</sup> ن<sup>٧</sup> مفهوم المرض لازم لجميع الا<sup>٨</sup> عراض غير داخل فى حدودها بل الواقع كما مر<sup>٩</sup> اوسع من مراتب حدود الا<sup>١٠</sup> شياء و ماهياتها فربما يخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما .

### حكمة<sup>١</sup> مشرقية<sup>٢</sup>

ان الصور الجوهرية<sup>٣</sup> التى هى مبادئ الفصول الجوهرية<sup>٤</sup> ظهر الا<sup>٥</sup> ن من حالها ان<sup>٦</sup> ها فى ذواتها ليست بجواهر<sup>٧</sup> ١ كما اشتهر من المشائين ولا بالا<sup>٨</sup> عراض<sup>٩</sup> ٢ كما زعمه اتباع - الرواقيين و صاحب الا<sup>١٠</sup> شراق .

وذلك لا<sup>١</sup> تعادها مع الفصول الجوهرية<sup>٢</sup> المأخوذة فى تحديدها من مواد<sup>٣</sup> ها ، اما من باب زيادة الحد على المحدود توسعاً واضطراراً<sup>٤</sup> كما مر<sup>٥</sup> واما من باب اخذ اللوازم فى حدود الا<sup>٦</sup> شياء البسيطة كما قال الشيخ فى الحكمة المشرقية<sup>٧</sup> ٢ :

ان بعض البايط يوجد لها لوازم توصل الذهن الى<sup>١</sup> حاق<sup>٢</sup> الملزومات وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود .

فالفصل المنطقى يعنى<sup>١</sup> به شىء<sup>٢</sup> بصفة كذا مطلقاً ، ثم بعد النظر يعلم انه يجب ان يكون جوهر<sup>٣</sup> ١ او كيفاً فليس كون الناطق جوهر<sup>٤</sup> ١ الا<sup>٥</sup> بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر<sup>٦</sup> التطقى ، فالجوهر<sup>٧</sup> التطقى يلزمها الحيوانية<sup>٨</sup> بسبب الحساسية<sup>٩</sup> والنباتية بسبب قوة النمو<sup>١٠</sup> والجسمية<sup>١١</sup> بسبب طبيعة الا<sup>١٢</sup> اتصال<sup>١٣</sup> والجوهرية<sup>١٤</sup> بسبب التجسم

١- فى نسخة دخط و آءق : ليست بالجواهر . ٢- ليست بالامراض دخط فى بعض النسخ ولا بالامراض

٣- كما قاله الشيخ .... من

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهية لها ان كانت .

### حكمة "مشرقية"

فالحق أن كل بسيط ، صورته وجوده و كل مركب ، وجوده صورته في العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأن ماهية الشيء ما به «هو هو» و ماهية المركب انما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها في الوجود ان يكون في مادة فالوجود والذات في المركب بما هو مركب من اللوازم الا تنزاعية كالشيئية والا مكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهية النوعية ، و على كل ماهية شيء<sup>١</sup> كيف كان و على الحقيقة التي يتقوم المادة بها و على الحقيقة التي يتقوم السجل بها نوعاً طبعياً و على كمال للشيء مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشيء موجوداً بالفعل ضرباً من الوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورة الشيء هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعقيب بقولهم : ومادته هي حامل صورته ، و ليس شيئاً متناقضاً لما ذكرنا ان المادة متحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معينة بحسب الزمان<sup>٢</sup> وكلامنا<sup>٣</sup> في المادة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١- و على كل ماهية لشيء ... الخ دبط في النسخ المخطوطة : وليس متناقضاً . من دون لفظ الشيء .

٢- في بعض النسخ : على الصورة المعينة بحسب الزمان ...

٣- : و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة ... الخ . نسخة: دبط و : من

### حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

قد انكشف لك ، من المذكور منّا في هذا الا'شراق و مما مضى في اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشئ ، من ذوات الماهيات المركبة او البسيطة ليس الا' مبدء الفصل<sup>١</sup> وساير الصور والفصول التي يؤخذ منها ويتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجودية لمبدء هذا الفصل وان كان كل منهما مقوّمًا للحقيقة 'اخرى' بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الا' الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص "حقيقية . فالوجود من كل "شئ" في الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس<sup>٢</sup> والملاحظة من نفس ذاته مفهومات كليّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جنسيّة و فصليّة او عرضيّة عامّة و خاصة<sup>٣</sup> فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة 'اخرى' يسمى<sup>٤</sup> بالعرضيّات .

فالذاتي متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرضي<sup>٥</sup> بالعرض .

### تَفْرِيع "عَرَشِي"

فهذا معنى وجود الكلّي<sup>٦</sup> الطبيعي اي الماهية من حيث «هي هي» في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنى ان<sup>٧</sup> الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافسون لوجودها انّها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً<sup>٨</sup> .

قال المذهب المنصور ان الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخص بنفسه والماهية يستتزع من نفسه والعرضي<sup>٩</sup> يستتزع من وجود متعلق به .

١- في: د، ط - آ، ق: مبدء الفصل الاخير

## الإشراق السابع :

في معنى "الأشد" و"الأضعف" .

اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لا يجب ان يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الأتفراد ، فكثير من انواع الأعراض لها فصول "منطقية" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة والروائح والسودات في حركة الاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الأنواع الجوهرية فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صوري كمالي فصولاً منطقية لأنواع كثيرة يتزعم جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالي فتثبت ان للوجود كمالية و نقصاً و شدة و ضعفاً .

قالت الحكماء المشاءون : اذا قلنا سواد اشد من سواد آخر فالمعنى ان احدهما في خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر في المعنى المشترك لان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقين و حكماء الفرس فنقل عنهم صاحب حكمة الاشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدية في بعض الأنواع والذاتيات للأشياء كما هيئة النور والحرارة والمقدار وكذلك في الجوهر ، كما اتهم ذهبوا الى التفاوت بالاقدمية بحسب الماهيات وقد مر بطلانه .

١- : ولا ايضاً لجميع الأنواع الجوهرية ... دط: آق

٢- : فنقل عنهم صاحب الإشراق ... دط



واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد اوردناه في الاسفار<sup>١</sup> و رجئنا  
هناك جانب القول بالاشدئية بحسب الماهية والمعنى و اهيئنا نقول هذا التفاوت  
كالتفاوت بالاقدمية يرجع الى انحاء الوجودات فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه  
والمعاني لا طواره .

### حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الاشدء والاضعف سواء كانت ذاتيات او عوارض  
سوى الوجود فاته بذاته مما يتفاوت كمالاته و نقصا و تقدما و تأخرا و افتقارا و غنى  
لا تته بذاته متعين فهو بذاته متقدم و تقدما و متأخرا و كما انه بذاته كامل و كمال  
و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شر و شرير .

واما المعاني الكلية ايما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم والتأخر والكمال  
والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة ، فالنشور مثلا لا يتفاوت في مفهومه و هو نفس  
الظهور والمعنى الكلى<sup>٢</sup> وانما يتفاوت الا نوار الخارجية التي هي وجودات محضة .  
وصاحب الاشراق لرأى<sup>٣</sup> : ان الوجود امر انتزاعي ذهني لا صورة له في الالعيان  
و زعم ان الماهيات كماهية النشور والسواد وغيرهما و كذا ماهية الجوهر مما  
يقبل الاشدء والاضعف والتقدم والتأخر بذواتها اي بحسب معناها النوعي والجنسي  
و هذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١- الاسفار السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ قس ١٠٤ الى ١٠٧ و قد حوز وقده التشكيك  
بحسب الماهية في هذا البحث والسر فيه عدم تمامية ادلة المانعين للتشكيك كاتباع المشاء ولكن التحقيق ان  
ادلة اصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لان التشكيك الخاص بالحقائق الخارجية التي تكون مراتبها  
من سنخ واحد واصل قارد .

٢- : بالمعنى الكلى ... دةط

٣- : صاحب الاشراق رأى ... دةط

٤- : في نسخة آفق : بذاتها . و هذا اصح لان في المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤون زعموا : ان القابل للتشكيك بالاشدية معاني النور والسواد  
وغيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى ' انحاء الوجودات المتفاوتة في -  
الموجودية .

لست اقول : في هذا المعنى الكلى لانه كما ير المعاني له وجود زايد في العقل  
بل فيما يتحقق به الشيء و يقابل العدم .

### بحث و تحصيل

اعترض صاحب الاشراق على المشائيين في حكمهم الاشدا والاضعف في السوادية  
مثلاً يرجعان الى ' فصول السواد ، بان الفصل عرضي لطبيعة الجنس و هو في مفهومه  
غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضي الاخر فيكون الاشتداد فيما وراء السواد .  
والجواب بلسانهم : ان الفصل في ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس في -  
الواقع و ليست ( ليس . خ ) له ماهية داخلية تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن  
باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصل السواد سواد لا غير و اما بلسان هذا الوقت .  
فنقول : فصل الشيء بالحقيقة نحو وجوده كما الهمن الله به والوجود و ان كان  
غير الماهية بحسب تحليل الذهني لكثته عينها في نفس الامر و اليه يرجع احكامها -  
الخارجية و آثارها ، ففصل السواد سواد بل هو السواد الحق ، كما ان فصل الجوهر  
جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ في حده الجوهر اذ لا حده للفصل كما لا حده للوجود .  
فتفكر و تنور و احمد الله و اهب الفيض والنور .

١- تفصيل ابرادات صاحب الاشراق مذكورة في اوائل حكمت الاشراق بعنوان : حكومة في نزاع بين اتباع  
المشائين . ع ط ١٣١٦ هـ ق ص ٩١٧ ، ٩١٨ .

## المشهد الثاني

في وجوده تعالى وانشائه النشأة الاخيرة والاولى  
و فيه شواهد

### الشاهد الاول:

في صنعه و ابداعه . و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في غنائه عما سواه



الاول [تعالى<sup>١</sup>] تام الوجود ، فوق التمام فلا يعوزه شيء من كمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تام الفاعلية فلا يعثره تغير ولا تأثر وانفعال من غيره او تعقل لانه عظيم الرتبة غير محتاج الى غيره و هو اول كل شيء فلا اول له بوجه من الوجوه .

ولو كان<sup>٢</sup> له في ذاته جهة امكان او قوة فلا يكون واحدا حقيقيا ، ولو كان فيه كثرة فيكون مفتقرا الى غيره فغيره يكون مبدءا اوليا لكل شيء .

١- في بعض النسخ: الاول تعالى تام الوجود  
٢- في نسخة دماط و آبق بعد قوله : فلا اول له بوجه  
من الوجوه: ولو كان له في وجوده و فاعليته خشيعة غير ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا يكون  
اولا من كل وجه ولو كان في ذاته امكان او قوة فلا يكون واحدا حقيقيا .

ثم لو تغير سواء كان التغير زمانياً او ذاتياً لكان تغيره من خير الى شر لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذا لاشياء لا ينتقل ولا ينقلب طبعاً الا الى ما هو خير له بالاضافة ولما سبق ان كل متحرك ذو قوة جسمانية وكل ملتحق بشئ لم يكن في ذاته فهو ذو ماهية<sup>١</sup> والاول صرف الوجود الذي لا اتم منه .

#### الاشراق الثاني :

في الاشارة الى ان صفات الاشياء

من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حد لم يكن فيه عالماً او قادراً .

لانه صمد ، فرد ، يجب ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة الى الفعل «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها<sup>٢</sup>» لانه لا جهة فيه غيره .  
وقد مر ان وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لانه بسيط الحقيقة وما هذا شأنه يكون كل الشئ اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان يوجب التعدد فما لا تعدد فيه اصلاً ، لا يكون ناقصاً وما لا نقص فيه لا يكون شئ من معنى ذاته خارجاً منه كما مر فعلمه تعالى واحد ومع وحدته يكون علماً بكل شئ وكل علم لكل شئ اذ لو بقي شئ ما لا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً بل يكون علماً بوجه و جهلاً بوجه آخر<sup>٣</sup>.

١- فهو ذا ماهية .... د.ط

٢- سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣- انه «ند» قد فرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . آمين



و حقيقة الشئ لا يكون متمزجا بغيره فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل و قد مر ان الالول تعالى ليست فيه جهة امكان و قوّة .  
 ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شئ فذلك لظنه انه واحد وحدة عددية و قد سبق ان وحدته ليست كالاتحاد فكذلك وحدة صفاته -  
 الكمالية<sup>١</sup> .  
 وهذا من غوامض الاسرار الالهية ومن الحكم التي لا يسئها الا المطهرون .

### نص تنبيهي

فما عند الله تعالى هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها منزلة الظلال والاشباح و ما عند الله احق بها مما عند انفسها .  
 قال بعض العلماء : العلم هناك في شئنة المعلوم اقوى من المعلوم في شئنة نفسه ، نعم فانه مشيئ الشئ و محقق الحقيقة والشئ مع نفسه بالامكان و مع مشيئه بالوجوب والتمائية و تأكيد الشئ و تمامه فوق الشئ و يزيد وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطف شديد .

مركز تحقيق كتاب توحيد علوم اسلامي

### الاشراق الثالث :

في ان اول فيضه امر وحداني

قال الله تعالى : «وما امرنا الا واحدة»<sup>٢</sup> لان ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان الله واحد حقيقي فيجب ان يكون اول فيضه موجوداً واحداً

١- لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار من جميع القيود حتى اللابشرطية لان ذاته غير متعين وتعين كل شئ منه

٢- سورة القمر ٤٤ آية ٥٥ وما امرنا الا واحدة كلح بالبصر .

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الأول غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى<sup>١</sup> واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثير في النفس<sup>٢</sup>.

#### الاشراق الرابع :

في كيفية توسط الفيض الأول لسائر الموجودات

لو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرة بالذات .

فتقول : على منتهج عرشي : ان للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الأول وله كثرة بالعرض من جهة لحقوق الماهية به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالى فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء ومن جهة مشاهدته معبوده ووجوبه وعشقه له شيء ومن جهة ماهية و امكانه و فقره شيء الا شرف بالا شرف والا خس بالاخس ثم يزيد التكثُر في الاسباب فيزداد الكثرة في السبب والكل منسوب اليه تعالى بالذات وقد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من الماهيات .

#### الاشراق الخامس :

في عدد الملائكة العقلية :

قال الله تعالى : « واوحى<sup>١</sup> في كل سماء امرها » قد مر ان لكل متحرك

١- و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام والبرهان على الثبات حقيقة هذا المرام في حواشينا و انتظر .

٢- سورة فصلت آية ١١ فتضمن سبع سموات في يومين لا و اوحى في كل سماء امرها .

محركاً فعدد المحركات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعية الى  
اشواق و ارادات و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقلية .  
فلو كانت المتحركات والمحركات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الاول ابتداءً ،  
لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرقت الى ذاته كثرة الجهات و قد  
اقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول وحيداني بالذات مثلث بالعرض  
فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات والحركات الكلية .  
ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماوية فوق -  
الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً و جهة و لكل كرة متحركة قوة  
محركة شوقية غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق .  
فلكل منها محركان : مفارق عقلائي . و : مزاوئ نفساني يقوم بهما (متقوم  
بهما . خ ل) صورة الجرم السماوي فالمحركات المفارقة يحرك النفوس على انها  
مشتتهيات معشوقة والمحركات المزاولة يحرك المادة على انها مشتتهية عاشقه .  
وطبايع السموات هي صور هذه الحركات المادية و نفوسها صور الاشواق العقلية  
والكل احياء ناطقون و عشاق الهيئون .  
والمقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدها عبودية وعشقا له فعددها  
على عدد الاكر و عدد مدبراتها .  
فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال : «وما يعلم جنود ربك الا  
هو» .

١- في النسخة المطبوعة اي الطبعة الحجرية : على عدد المحركات والحركات الكلية . وفي النسخ

المخطوطة : على عدد المتحركات .

٢- سورة المدثر ١٧٤ آية ٢٤ .

## الاشراق السادس :

فى تنزيهه تعالى<sup>١</sup> من<sup>١</sup> مذاهب الجهال :

نثره بارتك مما قالته اهل الجاهلية الاولى والثانية ، اما الاولون فمنهم من قال : بان الواجب الغنى عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوار او الكواكب النير السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت مجردة قديمة<sup>٢</sup> ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركبات .

ومنهم كاصحاب ديمقراطيس على انها اجسام متفقة<sup>٣</sup> بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انها اجسام مختلفة بالتويع .

ومنهم انهم عنصر واحد ماء او هواء او نار او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرثانيون من قال انها خمسة هيولى<sup>٤</sup> و زمان و خلا و نفس و آله

ومنهم وهم النصارى<sup>٥</sup> انها ثلاثة اقانيم : الاله والابن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضعفين خير و شر<sup>٦</sup> و يعبرون

عنهما : بيزدان و اهرمن<sup>٧</sup> . وتارة<sup>٨</sup> بالنور والظلمة و هؤلاء اقرب الكفرة الى السعقول .

واما اهل الجاهلية الثانية فمنهم من ذهب الى انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على انه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولا سنع فيه ارادة ثم ابتداء و اراد و من هؤلاء من

١- فى تنزيهه تعالى عن مذاهب الجهال .

٢- فى النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة



قال بالداعى فمنهم من قال : ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .  
ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره ، ومن لم يقل  
بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفاً من العجز عن التعليل بل  
بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم ولا هذا اقرب مع اتفاقهم على ' نفى العلية التامة ' .  
ولو كنت ذا بصيرة بالاصول المشرقية والعرشية وقد شرح الله صدرك بنور  
الاسلام سهل عليك طرد هذه الاوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه المغاليط  
المضلة عن سماع عقلك انشاء الله تعالى .

### قضية "فرقانية"

ان اكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه : « وما يؤمن أكثرهم بالله ، الا وهم<sup>١</sup> مشركون » . قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا آمنوا<sup>٢</sup> » وآيات كثيرة فى  
هذا المعنى فان جميعهم غير العارف الربانى لا يعبدون الله لا ان آلهتهم هى بالحقيقة  
صُور اصنام ينحتونها بالآلات او هائمهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عباد الاوثان الا  
بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيلته فى ذهنه وتصوره فى خياله الا لاهيين  
الذين وصلوا الى معرفة الله بنور هدايته وهو وليهم ومتولى امورهم كما ان ولي -  
العاكفين على عبادة صور الاجام واصنام الاوهام هو الهوى والشيطان كما قال  
سبحانه : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور » والذين كفروا  
اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات . الآية »

٢ - سورة يوسف : ١٢ ، آية ١٠٦

١ - نفى العلية التامة ... ح د ط

٣ - سورة ١٤ ، آية ١٢٥

٤ - سورة ١٢ ، آية ٢٥٨

[والیه اشار ایضاً بقوله: «اتکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عیسی (ع) فجادلوا الرسول (ص) فی هذه الآية فقال: معبودکم الطافوت اشار علیه السلام الى ما تصوروه فی اوهامهم الفاسدة].

### حِکْمَةُ قُرْآنِيَّةٍ

ان جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الاصنام فأنهم يعبدونها لظنهم - الالهية فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه الى العالم بالحق الا ان كفرهم لاجل تصديقهم غير الله ، انه هو الله فقد اصابوا فی التصوّر واخطأوا فی التصديق .  
ولا فرق بينهم و بين كثير من الاسلاميين من هذا الوجه قال تعالى: «وقضى ربك<sup>٢</sup> الا تعبدوا الا<sup>١</sup> اياه» .

### حِکْمَةُ مَشْرِقِيَّةٍ

ان لجميع الموجودات كائنة كانت او مبدعة دين فطري و طاعة جبلية لله تعالى لا يتصور فيها عصيان اصلاً لآن امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لاأحد فی التمرّد والتعصّي اعني بذلك الامر التكويني والقضاء الحتمي .  
واما الامر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة ، فيقع فيه القسمان : الطاعة والعصيان بالهام الملك و وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي والمضل المشار اليهما باصبعي الرحمان فی قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع - الرحمن» .

١- هذه العبارات ليست فی النسخة المطبوعة بل تكون فی بعض النسخ المعنبرة عند الاعلام و معلوم انها سقطت من النسخ «والیه اشار بقوله: «اتکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عیسی عليه السلام فجادلوا الرسول «ص» فی هذه الآية فقال: معبودکم الطافوت اشار علیه السلام الى ما تصوروه فی اوهامهم الفاسدة ، خطأً - ل، هم، ن  
٢- سورة ، ١٧ ، آية ٢٤

الاشراق السابع :

في محبته لعباده :

قال الله تعالى : «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» اعلم ان «الاولى» اشد سار ومسرور  
و مبتهج و مبتهج بذاته لانه في علمه بذاته اجل مذكر لا بهي مذكر باشد  
ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم في حقه واحد و كلها في حقه بأعلى المراتب .  
واللذة في المحسوسات الشعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة .  
فما يليق به بازاء هذا المعنى وان لم يسم لذة بل بهجة و علاء و بهاء يجب  
ان يكون في أعلى المراتب .

فالاول اجل مغتبط بذاته و بغيره ايضا من حيث ذاته محبة غير متناهية -  
الشد لانه من عشق احدا عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه  
و كتبه و تصانيفه و صنايعه و رسله و جلكائه .

وقد علمت ان الموجودات الفايضة عن الحق كونها في انفسها هو نفس كونها  
من الحق بلا اختلاف فالكل محبوب له على درجات متفاوتة حسب درجات قربها و  
بعدها من الجمال الا تم والجلال الا كرم و نحن نلذ بأدراك روايح الحق في اوقات  
متفرقة من ايام دهرنا<sup>٢</sup> مالا يقدر الا لسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون في  
قضاء حاجات منفسون في تدبير الطبيعة البدنية اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس

١- سورة ٢٥، آية ٥٩ .

٢- واليه اشار النبي ص : ان الله في ايام دهرهم نفحات الا لتعرضوا لها . اعلم ان لهذا الحديث  
معنى عاليا مشتملا على حقايق بعيدة الغور و نحن قد بينا معنى التعرض واتواعه و اقسامه من التعرض  
المجرد العارى عن العمل اعنى التعرض بالاستعداد الذاتى الغير المجهول والتعرض بصفاء الروحانية و  
التعرض الممزوج مع العمل والتعرض بالحجة وبلازمها الفقر اما مطلقا او مقيدا و قال «عليه السلام»  
←

لنفحات الله<sup>١</sup> في زمان قليل جداً<sup>٢</sup> يكون كمعادة عجيبة و هذه الحالة للمقربين ابدأ من غير تشوش<sup>٣</sup> فكيف بهجتهم و سعادتهم وكيف من ابهجتهم و اسعدهم .

وبعد سعادة العشاق الواصلين المقربين ، سعادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد قالوا نيلاً<sup>٤</sup> من حيث التفاتهم لفته<sup>٥</sup> و عشقهم بما لديه و حجبوا عنه حجاباً من حيث هويّهم الى عالم الطبع فيكون لهم ضرباً من الشقاوة الضرورية الا انه يجبر في<sup>٦</sup> دهرهم لاجل استكمالهم التدريجي و خروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بعالمهم و هو ايسر عرض و اسهل غرض لنفوسهم و اجسادهم فيستفيدون ذلك على التدرّج من مبادئ الذاتية من غير حاجة الى علة مباينة لذواتهم لان<sup>٧</sup> نفوسهم و اجسادهم بالفعل في كل مالها من الجواهر و الاغراض الا<sup>٨</sup> الاوضاع الغير الممكن الا<sup>٩</sup> اجتماع لاجسادهم و الشوارق اللذيذة النفسانية المتجددة لنفوسهم فعند حصولها التدريجي يحصل لها القرب و المنزلة عند الله و يكون لها بهجة جديدة بحسبها و بقدر ما يكون بالقوة يكون لها شوق و الشوق لا يخلو عن اذى<sup>١٠</sup> الا ان<sup>١١</sup> - الا<sup>١٢</sup> ان<sup>١٣</sup> اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم و بقي شيء يسير يكون لذة<sup>١٤</sup> وقد مثلوا ذلك ب : الدغدغة لانها مركبة من لذة و ايلام .

وبعدها تين المرتبتين من العشاق الالهيين نفوس اهل الكمال من خواص<sup>١٥</sup> - البشر و هؤلاء لا يخلون ايضاً عن علاقة الشوق ما داموا في الدنيا و طائفة منهم

←

الفقر فغري التعرض للحق بصفة المحبة الغالبة المطلقة الذي لا يطلب فيه شيئاً سوى الله و لا علم للمتعرض بهذا بل لا يعرف سبب الحب ولا يتمين له مطلوب و قد قررنا اقسام التعرض في شرحنا على «فصوص الحکم» للشيخ الاكبر والفوت الاظم ابن العربي «رضي الله عنه» .

١- : اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله ..... دط .

٢- : من غير مشوش .... آق .

٣- : في كل دهرهم دط .

٤- : يكون للبدأ ... دط .



يَصِلُونَ فِي الْآخِرَةِ إِلَى السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ فَيَجِدُونَ الرُّوحَ الْأَكْبَرَ وَ يَتَلَوُّهَا نَفُوسُ -  
الْمُتَرَدِّدِينَ بَيْنَ الْجَهَنَّمَ الْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَةِ وَ يَتَلَوُّ هَذِهِ نَفُوسُ الْأَشْقِيَاءِ عُمَّارُ هَذِهِ -  
النَّشْأَةُ الدُّنْيَا «وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ» ١ .

ومع هذا ما من شيء إلا وله كمال يحصله و عشق يخصه ارادياً او طبيعياً او  
شوقاً و حركة ارادية او طبيعية يوصلانه اليه اذا فارقوه و هذا نصيبه من الفيض -  
الاقديس رحمة من رب العناية الازلية في حقّه و ستسمع لهذا زيادة .

#### الاشراق الثامن :

في ان الحياة سارية منه تعالى في  
جميع الموجودات

انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطة كان او مركباً الا وله نفس و حياة ،  
لان مصوّر الهيولى بالصورة لا بد و ان يكون امراً عقلياً كما مرّ والعقل لا يفعل  
صورة في الهيولى الا بواسطة النفس لان الاجرام كلها سيالة متغيرة متحركة  
بصورها وطبيعتها كما مرّ .  
والمتحرك لا بد فيه من امر باق مستمر فيكون ذا جوهر نفساني .

ونقل معلّم الفلسفة الاول ارسطاطاليس في اثولوجيا عن استاده افلاطون -  
الشريف الالهى انه قال : ان هذا العالم مركّب من هيولى و صورة وانما صور  
الهيولى طبيعة هي اشرف من هيولى و افضل و هي النفس العقلية وانما صارت -  
النفس تصوّر في الهيولى بساقيها من قوّة العقل الشريف و انما صار العقل متقوياً  
للنفس على تصوير الهيولى من قبل الائمة الاولى التى هى علّة الائمات العقلية

والنفسية والهيولانية و سائر الأشياء الطبيعية و انما صارت الأشياء الحسية حسنة  
 بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .  
 ثم قال : ان الالهية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة او الاله ثم  
 على النفس ثم على الأشياء الطبيعية و هو الباري الذي هو خير محض .

### الاشراق التاسع :

في لميئة دخول الشر في فضاء الالهى .

الوجود كله نور و حياة عندنا لما عرفت انه اظهر الأشياء والاشراقيون و  
 حكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والاشراق النوار العرضية التي يدركها البصر  
 كانوار الكواكب<sup>١</sup> والشهب والشرح دون الطبائع والاشراق جرام .

ولو لم يكن الطبيعة في اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجسم والهيولى<sup>٢</sup>  
 هي اول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً  
 الاجرام الشفافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثم الاجرام الكثيفة لتضاعف  
 جهات الاعدام و تركيب العنقليات<sup>٣</sup>

فكل ظلمة في العالم من جوهر الهاء الذي هو الهيولى<sup>٤</sup> ، و هي اصل الدنيا و  
 منبع شرورها و بما هي في اصلها من عالم النور قبلت جميع الصثور النورية للمناسبة،  
 فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظلمة الى الطبيعة في اصطلاح

١- وان شئت تحققي هذا الكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالعقول والنفوس والانوار  
 العرضية فارجع الى حواشي المصنف على شرح حكمة الاشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٢ ،

١٦٤

٢- قال بعض تلامذته (وهو الحكيم التحرير الشيخ حسين التنكابني) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة هو  
 قربها الى الفعلية و بعدها من جهات العدم .

العقلاء و عندنا ليست كذلك ١ .

\*\*\*

و هي هنا دقيقة "عرشيّة" و هي انّ كل جسم نسبت اليه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غيرها كالسحق الشديد يصير امستيراً، اولا يرى ان الحطب وهو جسم مظلم كما يترأى اذا لطفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلاً نيراً .

### سرّ آخر

اولا يرى ان حركة الا<sup>٢</sup> نماء في النباتات ينتهي بها الى ا<sup>١</sup>تحصيل البذور والثبوت التي هي في الا<sup>٢</sup> ثمار (في الثمار . خ،ل) والغاية في البذر والثبوت هي الدّهن الذي يحصله الطبيعة النباتية والدّهن بمجاورة النار و اخراجها ايّاه من القوّة الى الفعل بالتلطيف يصير منيراً .

فعلم ان غاية فعل الطبيعة النباتيّة هو النور، كما ان فاعله ايضاً هو النور فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتيّة و فاعله النور ، فما ظنك بغاية فعل الطبيعة الحيوانيّة و فاعله فالوجود كله نور والظلمات ، اعدام وامكانات .

الاشراق العاشر : مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

في تعدّد النشآت لكل شيء .

ما من شيء في هذا العالم الا وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث حتّى - الأرض الكثيفة التي هي ابعاد<sup>١</sup> اجسام عن قبول الفيض فائتها ذات حيوة و ذات كلمة فعالة و في هذا شواهد الهيّة ، و دلائل نبويّة .

وقد مرّ ان الجسم من حيث هو جسم لا قوام له دون الطبيعة المقوومة المحصلة

١- اي العرف العقلاني لا المشرب الحكمي والدوق الكشفى ، لان الجسم من جهة الوجود نور ولا نفس المدبرة للجسم نور على نور ، الله نور السماوات والأرض .

أيّاه نوعاً والطبيعة لكونها دايماً السَّيلان والالاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هي النفس اذ لا يسكن تأثير العقل في الطبيعة المعيّنة الا بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت السحز والمتجدد المحض الا بمتوسط ذي جهتين ، فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة لان ذاته مجردة و فعله مادي فذاته عقل وفعله طبيعة وهكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعية والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهو القاهر فوق عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة في المير التاسع من اثولوجيا بقوله : «ان كل جرم غليظاً<sup>٢</sup> كان او لطيفاً فانه ليس بعلة لوحداثيته و لا اتصاله ، بل النفس هي علة اتصال الجرم و وحدانيته لان الوحدانية مستفادة في الجرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدانيته و من شأنه ان يتقطع ويتفرق فلولاً ان النفس تلزمه لتفرق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضاً فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من الالاجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركباً اذا لم يكن القوة النفسانية موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السَّيلان والفناء فلو كان العالم كله جرم لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الالاشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعض الالاجرام هو النفس و كانت النفس جرمية كما ظن اناس ، هلكت كما هلكت ساير الالاجسام التي لا نفس لها ولا حيوة» واستدل ايضاً على ان الارض<sup>٣</sup> وهي اكثف الالاجرام و ابعدها عن ينبوع الجود والحيوة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانها نبات ارضي و في داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و اثما يتكوّن هذه فيها من

١- سورة : ٦٦ ، آية ٦٢ ، ٦٣ .

٢- اثولوجيا المطبوع في حاشية القيسات ط ١٣١٢ هـ ق من ٢٨٧، ٢٨٦

٣- اثولوجيا ط س ٢٨٦، ٢٨٨

٤- اثولوجيا ط س ٢٩١، ٢٩٠



اجل الكلمة ذات النفس فأنها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور و هذه -  
الكلمة هي صورة الأرض التي يفعل في باطن الأرض كما يفعل الطبيعة في باطن الشجر  
ثم قال : « ان » الكلمة <sup>٢</sup> الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس  
لأنه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة ، فان كانت حيّة  
فأنها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم " حيّة فبالحرى  
ان يكون تلك الأرض العقلية حيّة ايضاً وان يكون هي الأرض الأولى وهذه أرضاً  
ثانية لتلك الأرض شبيهة بها » انتهى قوله .

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً و ان لكل شهادة غيباً ، وما من شيء في هذا العالم  
الا وله نفس و عقل و اسم الهى « وان من شيء الا يسبح بحمده فسبحان الذى  
بيده ملكوت كل شيء واليه <sup>٢</sup> ترجعون » .



### الاشراق الحادى عشر

في طاعة الملائكة لرب العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواس <sup>٢</sup> و خصوصاً الباطنية للنفس من حيث  
انها لا يحتاج في ايراد اخبار مدرجاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همّت -  
النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون  
و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين « لا يعصون الله ما امرهم <sup>٣</sup> و يفعلون  
ما يؤمرون » .

٢ - سورة : ٦ ، آية ٧٥

١ - انولوجيا من ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣

٣ - سورة : ٦٦ ، آية : ٦

وايضا لا يعلم الحواس ان<sup>١</sup> للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذا الوجه مسئلتها كمثل الملائكة المهيمة الوالهيـن بجمال الحق<sup>٢</sup> سرمداً على<sup>٣</sup> ما ورد في الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون ان<sup>٤</sup> الله خلق آدم «عليه السلام» و ذرئته<sup>٥</sup>» .

### الاشراق الثاني عشر في وحدة عالم العقل

كما ان هيولى<sup>١</sup> كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لا بذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقائق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول هيئتنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شئ<sup>٢</sup> واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا<sup>٣</sup> الا<sup>٤</sup> واحدة» وقد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ» والقلم في قوله: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» .

### الاشراق الثالث عشر في ان العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١- لشدة هيئتهم و فنالهم في الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيئان الذي مستول على وجودهم و في كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه اسناد العلامة آقاميرزا مهدي الاشثاني في كتاب «اساس التوحيد»

٢- سورة ١١٧، آية ٨٧

٣- سورة ٢٣، آية ٢٧

٤- سورة ٩٢، آية ٤

المعاني التي توجد في هذا المركب مجتمعة و في الأناواع التي هي دونه متفرقة .  
فتحدث من هذا ومن أن كل علة عالية فهي تمام معلولها و من أن حركة -  
الطبيعة في هذا العالم متوجهة الى غاية يلحقها و للغاية غاية الى أن ينتهي الى النفوس  
وما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنور العقل واعرف بفضل الله أن  
العقل هو الأناشيء كلها .

قال الفيلسوف<sup>١</sup> في اثولوجيا : « أن الأناشيء كلها من العقل والعقل هو الأناشيء  
وإنما صار العقل هو جميع الأناشيء لأن فيه جميع صفات الأناشيء و ليس فيه صفة الأناشيء  
وهي تفعل شيئاً ما يليق بها، وذلك أنه ليس في العقل شيء الأناشيء وهو مطابق لكون شيء آخر .  
فإن قال قائل : أن الصفات العقل إنما هي له لا شيء آخر وليست<sup>٢</sup> تجاوزته البتة .  
قلنا أن صيرت العقل هكذا و على هذا الحال كنت قد قصدت به و صيرته جوهرًا دنيًا  
خسيساً أرضياً إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق  
بين العقل والحس وهذا قبيح أن يكون هو والحس شيئاً واحداً انتهى<sup>٣</sup> .

ومعنى قوله : أن صيرت العقل هكذا صيرته جوهرًا دنيًا : أن وحدة العقل ليست  
وحدة عددية كوحدة الأناشيء الخاصة بالحياة لأن العقل فعل الله فوحدته على مثال الوحدة  
الحقة فله الوحدة الجمعية .

وقال أيضاً : « وقد تقدّر أن نسأل قولنا هذا بامثال عقلية فنعلم كيف العقل و  
كيف لا نرضى أن يكون واحداً مفرداً ، ولا يكون شيء آخر واحداً كوحدة النشوة و أي  
الأناشيء مثال نريد أن نمثله به الصورة الكلية النباتية أو الحيوانية فأنك إن وجدت هذه  
كلها واحداً ولا واحداً علمت أن كل واحد منها وإن كان واحداً موشى<sup>٤</sup> بأشياء كثيرة

١- اثولوجيا البيرامس ط ١٢١٢ ح ق ص ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢

٢- اثولوجيا البيرامس ط ٢٥٢، ٢٥١

٣- ليس بتجاوزة ... دط

مختلفة<sup>١</sup> .

واما الكلمة الواحدة التي في الهيولى فاثنا وان كانت<sup>٢</sup> واحدة فانها مختلفة -  
الصفات .

وقال ايضا: «وليت قسمة العقل مثل قسمة الجسم و ذلك ان قسمة الجسم بخط  
مستو الى خارج واما قسمة العقل يكون الى ' داخل » اي في داخل الاشياء و عن امير -  
المؤمنين عليه السلام اثنه قال : « الروح ' ملك » من الملائكة له سبعون الف وجه  
ولكل وجه سبعون الف لسان و لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله بتلك -  
اللغات كلها و يخلق من كل تبيحة ملك يطير مع الملائكة الى يوم القيامة »

### الشاهد الثاني

في الصُّور المفارقة والمثل الأفلاطونية . وفيه اشراقات

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي  
الاشراق الاول

في غرض افلاطون و اصحابه من هذا القول :

قد ورد عن افلاطن الالهى اثنه قال موافقا لشيخه سقراط : ان للموجودات -  
الطبيعية صوراً مجردة في عالم الاله و ربما يسميها المثل الالهية و اثنها لا تدثر  
ولا تفسد و لكنها باقية و ان الذي يدثر و يفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة .

٢- الميعر الثامن ص ٢٥٢ - في النسخة المخطوطة

١- الميعر الثاني ص ١٨٢، ١٨٣ .  
عندنا : واما الكلمة الفاعلة في الهيولى .



قال الشيخ في الهيات<sup>١</sup> الشفا : «ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الـ"إنسانية" إنسان "فاسد" محسوس و إنسان معقول مفارق ابدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الـ"أشياء الطبيعية" صورة مفارقة و اياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فاسد و جعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و اياها تتناول و كان المعروف بافلاطن و معلمه سقراط يفرطان في هذا - القول و يقولان : ان الـ"إنسانية" معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الـ"أشخاص" و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهو اذن المعنى المعقول - المفارق . انتهى<sup>٢</sup> .

فان قلت : معنى الـ"إنسانية" محمول على زيد وعمر وغيرهما ولو كان له وجود مفارق عن الـ"أشخاص" كيف يجوز حمله عليهم والحمل هو الـ"اتحاد" في الوجود . قلنا : المعنى الذي له الوجود المفارق ليس مناط حمله على الكثرة و جهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفارق بل مناط الحمل عليها و جهة الـ"اتحاد" معها هو الـ"اتفاق" معها في سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين في معنى واحد مقوم يكونان متحدين فيه و يجوز حمله عليهما .

واما كون احدهما كلياً والاخر جزئياً فهو اما باعتبار تقوّم احدهما في الوجود بعوارض حسيّة يتشخص بها و ينعدم بعكدهما كالأشياء الطبيعية وعدم تقوّم الاخر في الوجود بها كالأشياء العقلية واما باعتبار كون احدهما سبباً لوجود الاخر و الوجود العقلى السببي مشتمل على الوجودات الحسيّة السببية فيكون كلياً و هذه الحيات المعلولة جزئياً .

١- الهيات الشفا طبعة الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٦ : في ابطال القول بالتعليميات والمثل ص ٥٥٨ :  
 ٢- انشاس مذاهب الحكماء المتقدمين في المثل ص ٥٦٧

### الإشراق الثاني

في ذكر نَبَذ من أقوال الحكماء في  
تأويل كلام أفلاطون<sup>١</sup> و شيعته القائلين  
بهذه الصورة المفارقة و إبطالها .

الأوّل : ما ذكره المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مقالته المسمّاة بالجمع بين  
الرأيتين :

ان مراده من الممثل هو الصور العلميّة القائمة بذاته تعالى علماً حصوليّاً، لا أنها  
باقية غير دائرة ولا متغيرة وان تغيرت و زالت الأشخاص الزمانية والمكانية<sup>٢</sup> .  
والثاني : ما أول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها : وجود الطبايع  
النوعيّة في الخارج أي الكلي الطبيعي للأشخاص و هو الماهيّة لا بشرط شيء بناءً  
على عدم التفرقة منهم ، كما (ظنّه) بين الماهيّة «لا بشرط شيء» وبينها «بشرط لا شيء»  
او عدم التفرقة بين الوحدة النوعيّة والوحدة الشخصية ، او عدم التفرقة بين تجرّد  
الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرّده  
في الوجود الخارجيّ عن العوارض فحكموا بوجود الساميات المجردة عن العوارض  
في الخارج بناءً على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها الماديّة  
وجوداً متكرّراً في العين متوحّداً في الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الاشباح المثاليّة المقدارية الموجودة في عالم المثال

١- الجمع بين الرأيتين : المؤلفه الامام العلامة المطبوعة في حواشي آخر شرح حكمة الإشراق الطبعة الحجرية  
ط ١٣١٤ هـ ق ص ٣٤٥

٢- فليرجع الى الشفاء «الالهيات» ص ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨

و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات و سيجي البرهان مثلاً على وجوده<sup>١</sup>.

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراق انها عبارة عن سلسلة الانوار العقلية الغير المترتبة في العلية النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية والمركبة حيوانية كانت او نباتية او جمادية<sup>٢</sup> الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيشة العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلي لا لها غير محتجة بحسب هذه الثبوت بالانغشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديدية الزمانية<sup>٣</sup>.

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شيء منها ما رآه افلاطون والا قدمون من القول بالمثل والله اعلم .

اما اولاً (اما الاول. خ،ل) فلا نال المنقول عنهم و تشييعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم يناهض ذلك وقد نقل عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته<sup>٤</sup>.

ونقل عن افلاطون انه قال : اني رأيت عند التجرد افلاكا نورية .

وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت : من انت؟

١- والمحقق الدواني حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة في المثل النورية على الوجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التأويل ايضاً باطل لما سيجي ، انشاء الله تعالى .

٢- الشيخ الاشراقي قد نال مرامهم في المثل النورية واغام الحج على ابيانها .

٣- وقائل هذا التأويل هو السيد الداماد « قدس » .

٤- وبه صرح الشيخ الاشراقي في بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شيء منهما ما رآه افلاطون .

قال : انا طبعاً عنك التام .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذا المذهب ان يكون في عالم العقول خطوط و "سطوح" و افلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم اللحن واصوات مؤلفة و طب و هندسة و مقادير مستقيمة و اخرى معوجة و اشياء باردة و اشياء حارة و بالجملة كيفية فاعلة و منفعله و كليات و جزئيات و مواد و صور و صناعات اخرى كما نقله فارابي في مقالته و سيأتي ما يكشف عن ذلك في تضاعيف الجواب عن الاشكالات الواردة على وجود الصور المفارقة .

واما ثانياً (واما الثاني. خ.ل) فجلالة قدر افلاطون اعظم من ان يشبه عليه هذه الاعبارات العقلية كيف والكلبي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل الا بالعرض بمعنى ان الموجود هو الوجود لا انه امر متشخص في ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المجردة ان الاولى يوجد في الخارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعرض في الخارج وانما يوجد في العقل .

واما ثالثاً (واما الثالث. خ.ل) فلان تلك المثل كلها نورية عظيمة في عالم العقل و هذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع مقدارية منها ظلمانية تعذب بها الاشقياء و هي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها منها مستيرة تتعشم بها السعداء و هي صور حسنة بهية بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون ، ولان هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والاشباح المعلقة ، قائلون بالمثل المفارقة الا فلاتونية .

واما رابعاً (واما الرابع. خ.ل) فلان القائل به وان وقع في طريق مذهبهم الا انه



لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الـ"نوار والعقول العرضية" اهي من نوع اصنامها الجسمانية ام هي "امثلة لها" والفرق بين المثل والمثال مسا لا يخفى<sup>١</sup>.

ولم يبين ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جسماني في عالم لعقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقق الـ"تفاق النوعي بين مركب جسماني" و"سيط عقلي" على ان العقول كلها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لا يجوز ان يكون افراد ذاتية لـ"نواع كثيرة مختلفة الحقائق".

واما خامساً (واما الخامس. خ، هـ) فلظهور تعدد هذه الـ"شخاص و تعييناتها الحيثة والمنقول عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً مجرداً ابدئاً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه في غاية البعد.

### الاشراق الثالث

في اثبات الصور المفارقة ببراہين

مترقية من طرائق ثلاثية<sup>١</sup>

الطريقة الاولى من جهة الحركة ، قد سبق مثلاً ان الصور الطبيعية في الـ"نواع الجسمية هي مبادئ حركاتها الطبيعية في الـ"الين والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون في ذاته امراً متجدداً و حادثاً.

فالطبيعة جوهر "غير قار" الذات لذاتها ولكونها مادية الوجود و من شأن السادة الـ"امكان والـ"استعداد ، فكلما خرجت من القوة الى الفعل بقي الـ"مكان لها الى غير النهاية و مبدئ تغيرها و تقوّمها هي الطبيعة لكونها غير مستقرّة الذات فهي الحادثة

١- في نسخة: داء، آفاق .. من طرائق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسيئان والأعراض أيضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى "قوة" محضة .

فإذا كان الأمر كذلك فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك إلى محرك لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر إلى ما يحركه والا لزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود أعني كونه متحركاً بل يفتقر إلى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطاً وذلك المحرك المقوم له يجب أن يكون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها والا لعاد الكلام فيتسلسل وما سوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجددتها فيكون مقوم كل طبيعة جوهرًا مفارقاً نسبتها إلى جميع أفراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الأفراد والمحصّل لنوعها والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .

وأيضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة ووحدة الهيولى الجنسية والطبيعة كما مرّ متجددة فلا بد من واحد ثابت يحفظ به أصل الطبيعة وبنسخها مع تبدل خصوصياتها .

فالتبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاً و جوهراً متجددً هيولانيّ فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً يكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ، مع كونه عقلياً وكونها حية .

الطريقة الثانية : من جهة الإدراك وهي : أن للطبائع النوعية - أنحاء " من الوجود والشهود بعضها حية و بعضها عقلية ولا شك في الوجود شيئاً محسوساً كالإنسان

مع مادته و عوارضه المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطبيعي و ان "هيئنا شيئاً ، هو كالا" نسان منظوراً الى "ماهيته من حيث هي غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرها من الاعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلّي الطبيعي و قد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان هيئنا شيئاً معقولاً هو كالا" نسان الكلّي يشترك فيه الكثيرون و يحمل على الاعداد بهو هو ولا محالة يكون مجرداً عن الخصوصيات المادية لكونه متساوي النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متشخصاً . بتشخص عقلي فان - الشخص العقلي يجوز ان<sup>١</sup> يجاء به الشخصيات الحسية فذلك الوجود المفارقة للانسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس يلزم كون العرض جوهرًا شيئاً ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرة فاتها اولي<sup>٢</sup> بالجوهريّة من الماديّات - الحسيّات<sup>٣</sup> .

واما المذكور في كتب القوم كاشفاء وغيره في كون كليات الجواهر جواهر<sup>٤</sup> من : ان معناه انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع . وقولهم : باث لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر في الذهن مفتقرة<sup>٥</sup> الى<sup>٦</sup> موضوع ، وبين كونها في الخارج لا في موضوع فقد مر<sup>٧</sup> بطلانه ، وظهر ان ما في النفس من كل شيء ليس الا كيفية<sup>٨</sup> نفسانية تعدد النفس لمشاهدة عقلية و هي حكاية عن حقيقته الكليّة<sup>٩</sup> .

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها في الاجسام و ذلك ، ان للطبايع الجسمانية من - العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثاراً مختصة<sup>١٠</sup> في اجسامها و موادّها وليست هي مستقلة<sup>١١</sup> في ايجاد تلك الآثار ، لآثارها حيث يكون وجودها ماديّة يكون فعلها

١ - في نسخة دخط و لادن : بجامع الشخصيات . من دون لفظ يجوز ان ...

٢ - فان كان في النفس يلزم كون الجوهر عرضاً ... خد خط - آفق و في نسخة : لهم : من الماديات الحسية

٣ - في النسخ المخطوطة : صورة الجوهر في موضوع الدهر ...

بمشاركة المادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع "بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها في موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة - المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال سائر الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الاقسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية في موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة في العناصر وصفات الجواهر المعدنية كاللثون والصفاء والطعوم والروائح وغيرها ، وافاعيل التنبات من انجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والاعناء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالخض والحركة الارادية انما هي من فاعل مقوم الصورة الطبيعية في وجودها كما في فاعليتها ١ . ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذ لا بد في حصول كل فعل عن فاعل عقلى في قابل جسمانى من مخصص لتساوى نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .



مركز الأبحاث والبحوث

في دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

### تنبيه

لما حملنا كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا

١- و اعلم ان الشيخ المثال حيث ذهب الى نفى الصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها بشكل الامر عليه في اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه في نفى الصورة المحقق الطوسي ولكن المحقق في هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثاني والمصنف رحمه الله فقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محيي طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آق



فى عالم الابداع و انه هو الاصل والمبدء لسائر الافراد للنوع و هى فروع و معاليه و آثاره وذلك الفرد لتمامه و كماله لا يفتقر الى محل بخلاف هذه الشخصيات فاتها لضعفها فى الوجود و نقصها فى التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنى و فقراً .  
فليس لأحد ان يقول :

ان الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره<sup>١</sup> ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول فى محل فاستحال قيام بعضها بذاته لما علمت من ومن هذه القاعدة فى الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و كذا اضافته الى اجسم بالنفيسة ضرب من القصور والحاجة ، فلا يلزم من حلول شىء فى محل ذاتاً او فعلاً حلول ما يشاركه فى النوعية بعد التفاوت بينهما فى الشدة والضعف .

### تحصيل "عرشى" لحكمة مشرقية<sup>٢</sup>

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع يلعبى انما هى مبدء فصل الاخير واتّما شأن المادة القوة والامتداد وانما شأن سائر الصور والقوى<sup>١</sup> والكيفيات و مبادئ الفصول البعيدة والاعجناس، الاعداد والتهيئة و هى<sup>٢</sup> فى المركب بمنزلة -

١- كما اورد هذا الاشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النورية والشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل والذات النساء طبع ط ١٣٤٦ هـ ق ص ٥٦٠ الى ٥٦٣ وهما واجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز التشكيك فى حقيقة واحدة والمصنف ذكر اشكاله تفصيلاً فى الاسفار ، المجلد الاول ص ١٨٥ وارجعها الى اشكالين: نقاوة حجته الثانية و نقاوة حجته الاولى<sup>٢</sup>

٢- : بحكمة مشرقية ... دط - آفق

٣- : فى المركب . دط - آفق

الشروط والمُعِدَّات باعتبار و هي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما ان الهولى الاولى باستعدادها سبب قابلى لوجود الصورة الجسميَّة والصورة من حيث نوعيَّتها سبب، موجب لسنخ الهولى فكذا المادة و لواحقها علَّة قابلية لوجود صورة كمالية و هي مستلزمة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لاَّتتها كالمبدء الفياض لفروعها و لوازمها .

فكما ان الصورة الطبيعية اصل قواها و موادها و هي بما فيه كالصنم لها فكذلك صاحب النوع اصل لطبايع اشخاصه و هي بجملتها كالصنم له وكذلك تلك - الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لا نواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذا النوع و لها اشخاص هي اصنام لا اصحاب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى - الاصول و كذا الهيئات والنسب والاشكال التى لها هي بمنزلة اظلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى اربابها النورية .

ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام حتى ان هذه - الارض الحسيَّة صنم لا ارض عقليَّة يكون انزل رتبة من جميع الصور العقلية ، منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية والاضواء المعنوية عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصور العقلية سماوات و ارضين عقليَّة و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثني عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلاً و ثلاثمائة و ستين درجة كلُّها عقليَّة نورية بصفات و هيئاتها على وجه اشرف و اعلى ممَّا يكون منها فى عالم الطبيعة .

### تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة ان غرضهم ان اصحاب

الأنواع إنما وجدت من الحق الأول لتكون مثلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لأن ما يتخذ له المثال يجب أن يكون أشرف وأعلى<sup>١</sup> لأنه الغاية .  
ولا يصح<sup>٢</sup> للعقول هذا القول منهم<sup>١</sup> فاشبههم<sup>١</sup> أشد<sup>١</sup> مبالغة<sup>١</sup> من اتباع المشائين في أن<sup>١</sup> العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن هذه الحسيات أصنام و"أطلال" لتلك الصور ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال .  
ثم كيف يحتاج الباري في إيجاد شيء إلى مثال ليكون دستوراً لصنعه وشأنه -  
الأن<sup>١</sup> بداع والتأسيس المطلق ولو احتاج، لا احتاج في إيجاد المثل أيضاً إلى لمثل<sup>١</sup> أخرى<sup>١</sup> إلى غير النهاية .

### بحث<sup>٢</sup> و تحصيل<sup>٢</sup>

ثم لقائل أن يقول: إن الحيوان إذا كان في العالم الأعلى<sup>١</sup> يكون حساساً لأن<sup>٢</sup> الحساس فصله والحس<sup>٢</sup> ليس إلا انفعالات من صورة طبيعية جمائية فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العاليه<sup>٢</sup> حس<sup>٢</sup> وهو موجود في الجوهر الأدنى<sup>١</sup> .  
فالجواب عنه : أن نسبة هذا الحس<sup>٢</sup> إلى الحس<sup>٢</sup> العقلي<sup>٢</sup> كنسبة هذا الحيوان اللحمي إلى الحيوان العقلي<sup>٢</sup> فالحس<sup>٢</sup> الذي في عالم الأدنى<sup>٢</sup> لا يشبه الحس<sup>٢</sup> الذي في العالم -  
الأعلى<sup>١</sup> فإن الحس<sup>٢</sup> هناك على<sup>١</sup> منهج المحسوسات التي هناك ولذلك صار بصر هذا -  
الحيوان السفلي<sup>١</sup> متعلقاً ببصر الحيوان الأعلى<sup>١</sup> و متصلاً<sup>١</sup> به وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار البدعة .  
وكان رسول الله صلى الله عليه و آله بهذه الحواس الباطنة<sup>١</sup> يدر<sup>١</sup> لك<sup>١</sup> الأمور الغائبة

١- في بعض النسخ : ولا يصح<sup>٢</sup> للعقول هذا قائلهم أشد

٢- في نسخة د.ط. و آ.ق : بحث و تحقيق ٢- : في هذا العالم الأدنى<sup>١</sup> ... د.ط

حيث قال في الذوق : «آيت عند ربي يطعمني ويسقيني» وفي الشتم «اني لا جد نفس الرحمان [من جانب اليمين]» وفي البصر : «زويت لى الارض فاريت مشارقها و مغاربها» وفي اللبس : «وضع الله بكتفى يده فاحس الجلد بردها بين ثديي» و في السمع : «اطت السماء [و حق لها ان تأطت لما فيها موضع قدم الا وفيها ملك ساجد او راكع]» .

وقال ايضا : «ان هذه النار غسلت بسبعين ماء» ثم «انزلت» اشارة الى ان هذه النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية ؛ فكما ان الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان السفلي بوسايط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية كلها فاناس متفاوتي المراتب والنشآت كذلك بين النار العقلية والنار السفلية تيرادات مترتبة .

والاغتسال بالماء اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية و لضعف تأثيرها و تنقص جوهرها و انكسار كیفيتها على حسب كل نزول ١  
قال الفيلسوف ٢ الاعظم : «ان في الانسان الجسماني الانسان النفسي والانسان العقلي ولست اعني ٣ هوها لكنني اعني به انه يتصل بهما لا نه منم لها و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفسى ٤ و ذلك لان في الانسان الحسى [الجسماني كلمات الانسان النفسي و كلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين] الا انهما فيه قليلة ضعيفة نزررة»

١- في بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢- كتاب الانولوجيا المطبوعة في آخر حواشي القهسات ط ح ١٣١٤ هـ ق باب النوادر المبرر المعاصر .

في الانسان العقلي والنفسي والجسماني من ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

٣- في نسخة النولوجيا : ولست اعني انه هوها ...

٤- : بعض افاعيل الانسان النفسي (النولوجيا)



لأنه صَنَمُ الصَّنَمِ ١ .

فقد بان أن الإنسان الأول حساس "الأ" أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس  
الكائن في الإنسان السفلي و أنه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى  
العقلي كما بيناه .

وقال أيضاً : « أن هذه الحسايس عقول "ضعيفة" و تلك العقول حسايس قوية » ٢ .

#### الاشراق الخامس

فيما احتج به الشيخ الالهى في هذا المطلب وما يرد عليه  
و هو وجوه :

الأول : ما ذكره في المطارحات و هو : أن القوى الثباتية من الغذائية والنامية  
والمؤلفة أعراض أما على رأي الأويل فلحلولها في محل كيف كان و أما على  
رأي المتأخرين فلحلولها في محل مستغن عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم  
وجود الهيولى والألما صح وجود العناصر والمترجات .

وإذا كانت هذه القوى أعراضاً فالحامل لها كالأرواح والأعضاء دأيم السيلان  
والتبدل لاستيلاء الحرارة الغريزية وغيرها عليه ، فإذا بطل المحل أو جزؤه بطل

١- في بعض النسخ من جملتها نسخة داط و آبق : أن في الإنسان الحسى كلمات الإنسان النفساني و كلمات  
الإنسان العقلي فقد جمع الإنسان الحسى كلتي الكلمتين إلا أنهما فيه فليقة ضعيفة ... الخ .

٢- يظهر من كلمات الشيخ اليوناني أنه كان ذوقهم راسخ في الآلهيات و لعله كان الفضل الحكماء في  
المعارف الحققة فوله : أن هذه الحسايس .... ينادى بأعلى صوت أنه كان قائلاً بالتشكيك الخاص و يجوز  
التشكيك في أفراد حقيقة واحدة كما ذهب إليه الشيخ العقول و هو (الفلوطين) يرى أن الوجود حقيقة واحدة  
والفرق بين أفراد التشكيك الواقع في حاق الحقائق لا التشكيك العام الذي يجمع مع تباين الحقائق و  
يرى أن الفرق بين المجرد والمادى ليس في أصل حقيقتهما بل التشكيك يرجع إلى أصل واحد ووجود  
فأرد له ظهور و بطون ظاهره مادى وباطنه مجرد .

منافيه من القوة و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زمانا يستتبع ان يكون هو القوة والجزاء الباطلة لا متناع تأثير المعدوم ولا التي سيحدث بعد ذلك ولا "ن" وجودها بسبب المزاج فهي فرع" عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولا "ن" هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ثبات في الحيوان والنبات .  
وما ظن ان في النبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضائعة معظلة عن الكمال و ذلك محال .

ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .

والعاقل القطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك ، بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن -  
المادة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات

هذا حاصل ما ذكره وفيه من مواضع الا نظار مالا يخفى لمن نظر في الاصول -  
الماضية مع قلّة جدواه كما مرت الاشارة اليه .<sup>١</sup>

الوجه الثاني : انك اذا تأملت الانواع الواقعة في هذا العالم وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق والا لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من -

١- اما قلّة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل من المجرّد الذي يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فردا عقلانيا للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرّد المحض بدون توسط صورة مقومة للمادة اعنى الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الإنسان غير الالهيّان<sup>١</sup> و من الفرس غير الفرس و من البتر غير البتر وليس كذلك  
فالأموال الثابتة على نهج واحد ، لا يبتنى على الاتفاقات .  
ثمّ الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس سببها امزجة تلك -  
الريشة .

فالحق: ان كل نوع حسّي له جوهر مجرد نوري قائم بنفسه مدبّر للتويع  
حافظ له ممّتن به<sup>٢</sup> و هو كلي ذلك النوع بسعنى تساوى نبتة الى جميع اشخاص -  
النوع فى دوام فيضه عليها و اعتناؤه بها فكانه هو الحقيقة للكل والاصل و هى -  
القروع . انتهى<sup>٣</sup> .

وهذا ايضا اقناعي ولا يثبت به الالعلوم المبادئ بهذه الالانواع و آثارها بوجه  
من الوجوه اذ يكفى لما ذكره تصورات الالافلاك و نفوسها<sup>٤</sup> .

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الالمكان الالاشرف و هو : ان الممكن الالخص  
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الالاشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثه من المعلم الاول حيث قال : « يجب ان يعتقد فى العوالى ما هو  
اكرم و اعلى » و برهانه المذكور فى كتب هذا الشيخ الالاشراقي .

فلما كان عجائب الترتيبات واقعة فى العالم الجسماني من النظم البديع والترتيب  
المحكم و كذلك فى عالم النفوس من المعجائب الروحانية ولا شك انها فى العالم -  
العقلى النورى اشرف و ابداع مما فى هذين العالمين فيجب نظيرها فى ذلك العالم .  
هذا اقرب الوجوه الثلاثة ، الالان الشيخ اجراها فى نسب الترتيب لا فى الذوات

١ - اى دو عاية به .

٢ - و هو بالحقيقة الكل والاصل و هى القروع ، آتق - رنط و المراد من الكلى هو الكلى السعنى الا حاطر

قوله : فالحق ان كل نوع حسّي . فى النسخ المعتبرة : نوع جسمي ....

٣ - هذه المناقشة لا يرد على الشيخ المقبول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسر له إلا المماثلة في النسب و حسن الترتيب لا في الصُّور والحقايق .  
ولهذا قال : و اذا سمعت انباز قلس و آغا ناذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب  
الانواع فافهم غرضهم .

ولا تظنن انهم يقولون : صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس و رجلان  
واذا وجدت هرمس يقول : « ان ذاتا روحانيّة القت الى المعارف فقلت له : من انت؟  
فقال : انا طباعك التام » فلا تحمله على انه مثلنا .

وقال في موضع آخر : « ثم القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانية مثال و  
لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون  
لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر بل يقولون : ان كل ما يستقل من الانواع  
الجسمانيّة له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب -  
الاصنام له هيئات نورانيّة ، روحانية في عالم النور المحض من الاشعة العقلية و  
هيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني فاذا وقع ظلك في  
هذا العالم يكون صنم المسك مع ريحه الطيبة او الشكر مع الطعم الحلو او الصورة  
الانسانية او الفرسية او غيرهما على اختلاف اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها  
على التناسب الموجود في الانوار المجردة »

وهذه اغراض هذا الشيخ المتألف و مقاصده في هذا الباب .

وفيها مع ما سبق ان الرجلين والجناحين و غير ذلك من الاعضاء اذا كانت من  
اجزاء هويّة الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثالا لها سواء اخذت  
وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الامرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم  
ان يقع الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من الآخر والعرضى بازاء العرضى  
وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط ١ .

١- واعلم ان الشيخ « قدس » ذكر هذه المسألة في الحكمة الاشراق و شرح مرامه العلامة الشيرازى و مصنف



وايضاً ان تلك الـ"رباب" عنده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الـ"صنام" عنده اما برازخ او هيئات ظلمانية و اى مناسبة بين ماهية النور وبين جواهر الـ"جام" وهيئاتها الظلمانية فاتته غير قائل بالصور النوعية ولا بحقيقة الوجود المنبث على "جميع" - الماهيات على "اختلافها كمالات و نقصا و غناء و افتقارا و ان اختلاف الـ"اشياء" ماهية" منشأؤها اختلاف الوجود شدة و ضعفا و تقدماً و تأخراً و استقلالاً و ارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة والتمثيل فإين المماثلة النوعية .

وهذا هو الذى قد رامه الـ"أقدمون" فيما بين اشخاص الـ"انواع" و اربابها ، مع - التفاوت بينهما فى الكمال والنقص و مما دللت عليه تسمية حكماء الفرس ربّ كل نوع باسمه حتى ان نبذة المسمّاة بهوم التى كانت تدخل فى اوضاع نواميسهم يقصدون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايزد» و كذا جميع الـ"انواع" فانهم كانوا يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» وما للـ"شجار" «مرداد» وما للنار سمّوه «اردبهرشت»

#### الاشراق السادس

فى ذكر ما قاله الفيلسوف الـ"أكرم" فى

باب الصُّور المتفارقة تأييداً وتحقيقاً

المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطن و سقراط و آغاناذيمون<sup>١</sup> و غيرهم فى اثبات المثل العقلية حتى انه لما اراد الشيخ ابو نصر الفارابى ان يجمع بين الرايين فى مقالته المشهورة، اودع المثل الى ما فى علم الله من الصور - القائمة بذاته و كائنه و غيره كالشيخ الرئيس<sup>٢</sup> و من وافقهما لم يقدرُوا على تصحيح - القول بها بالبرهان او الكشف ولم ينظروا ايضاً الى كتاب اثولوجيا للمعلم الاول حتى

<sup>١</sup> هذا الكتاب «قدوم» قد احكم بنيان كلامه و قرر هذه المسألة بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والاشكالات التى اوردتها اتباع المتأالية (شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٥ هـ فى ص ٣٣٨ الى ٣٥٠) .

علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه ، والا فكلما ته ناصّة على وجود الصور -  
المجردة القائمة بذواتها لافى محل\* .

واما الرد الذي يوجد فى كلامه على الا و ايل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على  
عادتهم فى الرموز والتجوزات سيّما فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال فى المير الرابع<sup>١</sup> منه : « ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر و  
حيوان و نبات و ناس سماويون و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك  
شئ ارضى البتة » .

وقال فيه<sup>٢</sup> ايضا « ان الا نسان الحسى انما هو صنم للانسان العقلى والا نسان -  
العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانيّة ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع  
الاعضاء كلها مختلفة لكنّها كلها فى موضع واحد .

وقال فى المير الثامن : « ان الشئ<sup>٣</sup> الذى يفعل الناريّة انما هى حيوة « ما »  
ناريّة ، و هى النار الحقة فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم الا على هى اخرى  
بان يكون نارا فان كانت نار حقا فلا محالة انها حيّة و حيوتها ارفع و اشرف من حيوة  
هذه النار لان هذه النار صنم لتلك النار . فقد بان وضح ان النار التى فى العالم الاعلى هى  
حيّة وان تلك الحيوة هى القيمة بالحيوة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء  
والهواء فاتهما هناك حيّان كلاهما فى هذا العالم الا انهما فى ذلك العالم اكثر حياة  
لان تلك هى التى تفيض على هذين الحيوة » .

\* - فى نسخة داط و آق بعد قوله : علموا بكيفية الاتفاق بينه وبين معلميه : واما الرد الذى يوجد فى  
كلامه .... سيما فيما صعب فهمه .... و دقّ مسلكه ....

١- كتاب انولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القيسات للسيد الداماد ١٢١٤ هـ ق ط ص ٢١٤ و  
اول كلامه : « ونقول ان من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر ... الخ

٢- المير الخامس كتاب انولوجيا المطبوعه فى حاشية القيسات ص ٢١٩ .

٣- انولوجيا المير الثامن ص ٢٤٥ من القيسات . ٤- فى انولوجيا : و هى النار الخفيفة .

٥- فى نسخة انولوجيا فلا محالة انها حيوة

وقال فيه ايضا «ان هذا العالم الحسى كله انما هو مثال وصنم "لذلك العالم فان كان هذا العالم حيًا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمًا تامًا واكمل كمالًا" لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان هذا العالم تامًا فى غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التى هيئنا الّا اثنا فيه بنوع اعلى و اشرف كما قلنا مراراً .

فثمّ سماء ذات حيوّة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير اثنا انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى هيئنا وذلك اثنا ليست جسمية وهناك ارض ليست ذات سباح لكنّها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلّها الطبيعىّة الّا رضىة التى هيئنا وفيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار واثنا جارية جريانا حيوانيا وفيها الحيوانات المائيّة كلها وهناك هواء وفيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء والّا شياء التى هناك كلها حيّة وكيف لا يكون حيّة وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى و اشرف من هذه الطبيعة لّا اثنا عقلية ليست حيوانية .

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فى العالم الّا على حيوان و سماء و ساير الّا شياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الّا على هو الحى التام الذى فيه جميع الّا شياء ، لّا ته ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لّا ان الاشياء التى هناك كلّها مملوّة غنى و حيوة كأثنا حيوة تغلى و تفور و جرى حيوة تلك الّا شياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ربيع واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم و تقول :

١- فى اتولوجيا : لكنّها حية عامرة .

٢- فى اتولوجيا : وانها جارية وما يجرى جريا حيوانيا... الخ . اتولوجيا المطبوع فى حواش القينات

انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة<sup>١</sup> تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى - اللحون كلها و اصناف الايقاع و جميع الاشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة<sup>٢</sup> مبسطة على<sup>٣</sup> ما وصفناه لا<sup>٤</sup> تلك - الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها<sup>٥</sup> ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم عليها .

وقال فى الميمر<sup>٦</sup> العاشر : « ان لكل صورة طبيعية فى هذا العالم فهى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل و اعلى<sup>٧</sup> وذلك انها هيها متعلقة بالهيولى<sup>٨</sup> وهى هناك بلا هيولى<sup>٩</sup> و كل صورة طبيعية هيها<sup>١٠</sup> فهى صنم<sup>١١</sup> للصورة التى هناك الشبهة بها ، فهناك سماء<sup>١٢</sup> و ارض<sup>١٣</sup> و حيوان و هواء<sup>١٤</sup> و ماء<sup>١٥</sup> و نار<sup>١٦</sup> فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً<sup>١٧</sup> الى غير ذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته فى اثبات الصور فانها كثيرة<sup>١٨</sup> يؤدى ذكرها الى التطويل ، ولولا مخافة الا<sup>١٩</sup>دب لبعد منهجها عما اتفه اذواق الطلاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب الاستبصار ولا ينفع لغيره التكرار<sup>٢٠</sup> .

١- وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢- فى بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفذ بعضها ..... الخ

٣- ابن روجيا « معرفة الربوبية » الطبعة الحجرية فى حواشى القيسية ط ع ط ١٢١٢ هـ ق ص (٣١١) ٣١٢ .

٤- وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف فى رسالة الغناها فى المعنى النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و مواهرها بما لا مزيد عليه .



## الاشراق السابع

في تنبؤ الشكوك في اثبات الصور والتقصي عنها حسبما  
وجدناها في مواضع متفرقة من "أولوجيا" والتقطننا منه  
فلنذكرها منتظمة متلخصة

الأول : «انه ان كان في العالم الأعلى نبات فكيف هو هناك و ان كان ثمة  
نار و ارض فكيف هما هناك فانه لا يخلوا من ان يكونا هناك اما حيّين و اما ميّتين  
فان كانا ميّتين مثل ما هيها فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيّين فكيف يحيان  
هناك » .

فاجاب بقوله : «قلنا : اما النبات فنقدّر ان نقول : انه هناك حيّ و ذلك ان -  
في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة فهي اذن لا محالة نفس «ما» و اخرى ان  
يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى و هو النبات الأول ان تلك -  
الكلمة واحدة كليّة و هذه كثيرة متعلقات جزئية فهو النبات الأول الحق والذي  
دونه نبات ثاني و ثالث لا ته صنم لذلك النباتات وانا يحيى هذا بما يفيض عليه  
ذلك من حيواته .

فاما هذه الأرض فلها ايضاً حيوة «ما» و كلمة فعالة كما وقعت الإشارة اليه،  
فان كانت هذه الأرض الحيّة التي هي صمّ حية فبالحرى ان يكون تلك الأرض -  
العقلية حية ايضاً و هي الأرض الأولى و ان يكون هذه أرضاً ثانية لها شبيهة بها<sup>١</sup> .  
الثاني : لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لا، انها كريمة  
فما هناك اكرم جوهرأ و اشرف .

١- الولوجيا المطبوع في آخر القيسان ١٢١٢ هـ في باب النوادر من الصبر العاشر في تعامية كل ما في -  
عالم العقول من ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ .

فاجاب : بان العلة في ذلك ان الباري الاول واحد فقط من جميع الجهات و  
 ابدع العالم واحدا ايضا ولم يكن وحدانية المبتدع كواحدانية المبتدع والاول لكانا  
 شيئا واحداً و هو محال فلا يتد من ان يكون في وحدانية المبتدع كثرة لا انه بعد  
 الواحد الحق مطلقا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو -  
 التام والكثير هو الناقص و ان كان المفضول عليه في حيثز الكثرة فلا اقل من ان  
 يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكسر ايضا على ما وصفناه و قد يوجد  
 للاثنين الاولين حركة و سكون و فيهما عقل و حيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل  
 واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير  
 على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الا على ا ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه .  
 الثالث : قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم فاما -  
 الحيوانات الدنيئة فلن يجوز ان تقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : « ان انسان الذي في العالم السفلي ليس  
 كالانسان الذي في العالم الا على ا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم  
 يكن ساير الحيوانات التي هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بالناطق العالي اذا صار هيئنا روى و فكر و ساير الحيوانات  
 لا يروى ولا يفكر اذا صار هيئنا و هي كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذي في الانسان غير العقل الذي في ساير  
 الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها  
 مختلفة وقد تجد في ساير الحيوانات اعمالا ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها كلها بالسواء

وان كان النطق علة للروية ههنا ، فلم لم يكن الناس كلهم سواء " بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب : بان اختلاف الحيوة والعقول اثماهى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور و اظهر و اشرف من بعض و ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نوراً من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى ههنا الهية وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلاً و عقل الفرس فرس " ولا يسكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الا انسان فان ذلك محال فى العقول الاولى .

فالعقل الاوّل اذا عقل شيئاً « ما » كان هو وما عقّله شيئاً واحداً فالعقل الاوّل لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعامة للحيوة المرسله فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل . فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذى هو عقّله له هو الاشياء كلها بالقوة .

فاذا صار بالفعل صار خاصاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار قرساً او شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حياً دنياً خسيماً ، و ذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنى ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكاين

١- فى نسخة داه و : آتى : فالعقل الذى هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الأعضاء القويّة بدلاء عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفار" ولبعضه مخالب" ولبعضه قرون ولبعضه أنياب" على نحو نقصان قوّة الحياة فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فكأين يذهب تلك القوّة او تلك النفس ؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى المكان الذى لم يفارقه، و هو العالم العقلى و كذلك اذا فسد الجزء النفس البهيمى ، تسلك النفس التّى كان فيها الى ان تأتى العالم العقلى وانما تأتى ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان ولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الاعظم والحمد لوهاب العقل والحياة .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي



## المشهد الثالث

في النظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

### الشاهد الأول :

في احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وفيه اشراقات

الأول : في قوالب التكوين قد علمت ان وجود الاشياء و صدورها عن التدبير الأول على ضربين الأول بداع وهو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين وهو ما يتوقف على صلوح القابل ، ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما اقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصح ويتخصص حدوث بعد حدوث ، وهما المادة بامكانها واستعدادها والحركة بتجددها واعدادها .

على ان الحكماء كلهم مجمعون على ان موجد السعدئات كلها هو الباري و كل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل في جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره .

فهو الفاعل الحقيقي في انشاء هذه النشأة الا انه شرع في انشائها و ما بعدها  
بعد استيفاء مراتب الموجودات فابدع منه اولاً مبادئها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت  
النهاية على عكس البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعة ثم مادة فيعود تماكساً  
كأنها تدور على نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذائفاً ثم انساناً ذاعقلاً ؛  
فابتداء الوجود من العقل وانتهى الى العاقل وفيما بينهما مراتب و منازل .  
وعلة الشرف والكمال هي الدنوء من الحق المتعال ففي الابداء كل ما تقدم كان  
اوفر اختصاصاً وفي الابداء كل ما تأخر عن الهيولى فهو اقرب الى ان يجرد من -  
الشروط خلاصاً .

### الاشراق الثاني

في الدلالة على الاجسام الاسطقسية  
و قبولها التركيب

لما كانت عناية الله غير واقعة الى حد ١ وكانت سلسلة البسائط منتهية في النزول  
الى اقصىها وهي المادة الاولى ٢ فاقترضت انشاء المركبات الجزئية القابلة للديمومية  
النوعية وابدعت منها نفوساً قابلة للديمومية الشخصية في النشأة الثانية ٣  
ثم ان وجود العناصر تحت الفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هي قابلة للتركيب كما

١- في بعض النسخ: غير واقعة الى حد - في بعض النسخ : الاجسام الاسطقسية ....

٢- يريد انبات النفس بالمقدمتين احديهما ان البسائط منتهية الى البسائط والثاني عدم وقوف الفيض وعدم  
تناهيهما بدواً و ختماً و في الاسفار «مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٤١» اعلم ان عناية الباري جل اسمه  
لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى  
البسائط و احسها منزلة و لم يجز في عنايته وقوف الافادة الى حد لا يتجاوزه فيبقى امكان وجود امور  
غير متناهية في حد القوة .... الخ وفي الاسفار حذف جواب لما اما من النسخ او المصنف و يدل عليه  
عبارة هذا الكتاب ولا يحتاج الى توجيهات طويلة ارتكبتها المحقق السبزواري لا فده

ركبنا الماء بالتراب وحصل منهما الطين .

واما المركبات التامة الطبيعية التي لا يتأتى الاً بقدره الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعلية او انفعالية لا بد لها من حرارة محللة مبددة وبرودة جماعه مسكنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل و يوسه حافظة لما افيد عليها من التقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ساكنة - الطبيعة في اماكن متخالفة بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتبة ترتباً بديعاً منضدةً نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة فعلية او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السماء المقتضية لوجود الحدود والاطراف والجهات المصححة لوجود المستقيمات من الحركة .

فالعناصر ممكنة الاقلاب والاستحالة في صورها و كيفياتها لا متناع القول بالكمون والمعجبة والغلبة .



الاشراق الثالث

في لئمة قبول العناصر للتكوين كالميزر علوم ردي

و كيفية هذه الاجسام لقصور جواهرها وخسة صورها مما يتأتى منها التركيب و قبول الكون بعد الكون و هذا بخلاف اجرام العالية الاولية فانها غير متأتية للكون الثاني لما لها من صورة كمالية يمكنها بحسب فطرتها الاولية عباداة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى و فطرة ثالية اذ المسكن لم يخلق هباءً و عبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة لكتنها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضاد صورها في أوائل الكيفيات و الأ<sup>١</sup> فالجسم بجسميته قابل للحياة غير متعصية عنها فلا بد<sup>٢</sup> لقبولها الحياة من الأ<sup>١</sup> متزاج الموجب لحصول كيفية المزاج المتوسطة بين التضاد البعيدة عن الأ<sup>١</sup> أطراف الموجبة للموت والفساد فيستفيد المركب حياة «مأ» على قدر توسطه و بعده عن الأ<sup>١</sup> أطراف و قربه من الأ<sup>١</sup> أجرام العالية الحية بالحياة الذاتية .

فان لم يضمن في التوسط والاعتدال والأ<sup>١</sup> اتحاد و هدم جانب التضاد يقبل<sup>١</sup> من - العناية نوعاً ضعيفاً من الحياة كالحيوة النباتية وذلك بعد ان يستوفي درجات التراكيب الناقصة من الأ<sup>١</sup> آثار العلوية كالسحب والأ<sup>١</sup> دخنة والمطر والتلج والطلل والصقع والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن كالزئبق واليشم والبلثور والزجاج والملح والزئريخ والنوشادر وما يتولد منها<sup>٢</sup> من الأ<sup>١</sup> أجسام السبعة المتطرفة و غيرها كاليواقيت .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

ان سأل سائل "ما بال امر الباري لم يتوقف عند حصول هذه البايط كلها وقد برزت بحصولها سعة قدرت الباري واتضح لمساكنها الجود الالهي اذ هي نهاية تدبير الأ<sup>١</sup> مر بل اتجه الأ<sup>١</sup> مر منه الى 'احداث المركبات الجزئية التي لا يستحق ولا واحد منها الديمومة الشخصية بذاته ثم قصارى امرها الوصول الى الذي هيبط منه . فنقول : اولاً ان هذه القشور الكثيفة وان كانت خيفة فليست بأشد خسارة من العدم البحت .

ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحيات الى العقليات ممن له الخلق والأ<sup>١</sup> مر ليست

١- : قبل من العناية نوعاً ضعيفاً... دأط - آاق ٢- : في بعض النسخ: وما يتولد من الاجسام ...



بأقل خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالشوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً في هذا صعوبة ليست في ذلك اذا لنا شيء عن آفاق الابداع و ان تناهى في الكثافة والاضلام والتبرد والجمود فليس بسمتّع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.   
 أو لا ترى ان الأرض و ان تمكنت في الهوى والاستقال (والاستقلال.خ،  
 واشتدّت قواها بمبالغ الانزال فاتها بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادةً للقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها مستتعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادةً للب الصورة لما كانت في جوهرها بالحقيقة قوة منفعة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن القوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات وهكذا الى ان ينتهي الى الباب المحض والعقل الصرف .



#### الاشراق الرابع

في تكون الثبات والحكمة فيها

لما كان مزاج الثبات اقرب الى الاعتدال من مزاج المعدن فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى : «ان من قرب اليه شبراً ، قرب به ذراعاً» فافادله خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتمال الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجهاد .

فانظر كيف تمّم الجود الواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية في هذا الصنف باعطاء الديمومة النوعية فوقى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساد بقاءه بقوة مولدة قاطعة لفضله من مادته ليكون مبدءاً لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتب له النامية الموجبة لزيادة في الأقطار على نسبة محفوظ لائقه .  
ولما توقّف فعلها على التّغذّي جعل لها الغاذية و جعل للغاذية خَوا دم " من قوى  
أربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء متعدّدة أياها لتصرف الغاذية  
وماسكة تحفظها مدّة لتصرف المتصرف ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

### حِكْمَة " عَرَشِيَّة "

اعلم انّ الحكماء حيث جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الانسانية  
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الأعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس  
بانّ القول باستناد صُور الأعضاء الى المصورة ؛ قول " بحدوث الآلة قبل ذى الآلة  
و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها ، و هو ممتنع .  
فاجيب عنه تارة " بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض  
الفلاسفة .

وتارة " بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليّين .  
و تارة " بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيوانى بل من قوى -  
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأى البعض .  
وتارة " بتصييرها من قوى نفس الأم " .

وشىء " من هذه الوجوه لا يضمن ولا يغنى . وهكذا اضطرب كلامهم فى انّ الجامع  
لا " جزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا ؟ وفى انه نفس المولود ام لا ؟

١- وقد بين المصنف العلامة «اعلى الله مقامه» هذا المبحث فى الأسفار على التفصيل الثام و قد ذكر جميع  
التشبهات و اجاب عنها و بسط هذه المسألة فى المبدء والمعاد ايضا (ط ك ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦ الى ١٦٦)  
شرح الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ك ص ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥ كتاب الاسفار سفر الرابع علم النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٥  
٢٧٦٢

فذهب الإمام الرازي الى ' ان الجامع نفس الا بوين ثم ' انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الامم الى ' ان يستعد لقبول نفس ، ثم ' انها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة : على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها ؟ انه قال : كيف ابرهن على ' ما ليس .

وبناء هذه الاقوال كلها على ' عدم العثور والاطلاع على ' كيفية الحركات - الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمها و قد مررت الاشارة الى ' ان المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العقلي علة موجبة لمادة غير الاولى ' لبقائها و هكذا تسلسلت السواد بالصور والصور بالمواد ، فالجامع في كل حين غير الحافظ لان الاول معد محرك حسب تحركه والثاني موجب ممسك حسب ثباته و بقاءه ، وهكذا في كل صور طبيعية او نفسية اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التي شأنها الانصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام ' .

فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها بوجه و عينه بوجه كما نبهناك عليه مرارا . ثم ان العلامة الطوسي بعد ان زيف قول الشارح القديم للاشارات ب : ' ان تصرف نفس المولود في المادة التي تصرف فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى ' اخرى ' مستحيلة ، لان تفويض احد الفاعلين مادة صنعه الى آخر ينوب عنه في تنميط فعله انما جاز في الفاعل الغير الطبيعية بين فاعلين بفعالان بارادة متجددة دون الطبيعية .

١- والمحقق الشارح لمقاصد كتاب الاشارات والتبہات ذكر هذه المسألة على وجه لا يرد عليه شي من الايرادات التي ذكرها المصنف السلامة ولكن المحقق حيث لا يقول بالحركة الدانية والتحول في الجواهر لا يمكنه التصير الى ' ما حققه الله

اجاب<sup>١</sup> عن اصل الاشكال بـ : ان ما يقتضيه القوانين الحكيمية ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد - المادة و تصيرها انسانا بالقوة وهي صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدية ثم المنى يتزايد كمالاته في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم البدن و يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و يبقى مدبرة الى ان يحمل الاجل<sup>٢</sup> .

وقال : فتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المتضافه الى ان يتم الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقول الشيخ : اثهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره وفيه امور صحيحة الا انه لم يبين عنه ما تحيروا فيه من ان هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والاعناء والاحساس والنطق هي كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث ؟ او هي كلمات فعالة متعددة متفاضلة في الكمال ؟ .

فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطلة عن فعلها الخاص مدة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثاني يلزم عليه ما يلزم به الشارح -

١- فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسي فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثاني في علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٢٠١ الى ٢٠٤) ٢- ويتكامل الى ... ان يحمل الاجل



القديم<sup>١</sup> من : تفويض افعال الفاعلين الطبيعيين تدير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافي الفساد والا ضحلال فقرة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلمين متناقضين فيها .

واما ما ذكره الاطباء من : ان الحرارة الغريزية مسوغة الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة مادامت الرطوبات زائدة في بدن الحي ضرار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضرر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة في مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف : ان الفاعيل الطبيعية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء منافي لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الا قصي كما يشهد به الكشف الا تم .  
فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لو كنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوها الجوهرى الا تتصالي حسب ما يقتضيه البراهين<sup>٢</sup> .

الاشراق الخامس  
في تكون الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهي النفس الحيوانية و حدة النفس على ما يعم الا رضيات هي : « كمال اول لجسم طبيعي

١- الشارح المقدم ..... د. ط. في نسخة : فكيف انجز تكامل .....

٢- في اكثر النسخ : و هذه النفس لا تقوى بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم الى ..

آلى ذى حيوۃ بالقوة» .

فالكمال جنس يعم المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع وهو وان كان من باب المضاف الاء انه يصلح لائن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لائن الحد ليس لحقيقتها الجوهرية، بل لمفهوم النفيسة وهى اضافة خاصة .

واحترز بالاول عن كمالات ثوانى كالعلم وغيرها من الاءفاعيل والتوازم والطبيعى عن الكمال للجسم الصئاعى وبالآلى عن صور العناصر والمعادن اذ المراد به اشتمال الجسم على آلات وقوى نفسانية لا على مجرد اجزاء مختلفة وبقيد ذى - حيوۃ بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والاءفلاك الجزئية كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الاءلات وقواها كالفروع للنفس .

واما عندالذاهبين الى ان لكل كثرۃ من الفلكيات نفساً عليها فلا حاجة الى هذا التقيد ولهذا لم يذكره الاكثرون .

و ذكر بعضهم (كابى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوۃ بالقوة»  
و زادوا فى الحيوانات الاءرضية قولهم : «من شأنه ان يحس» و يحرك» .

وهذه النفس وقواها بعداستيفاءالقوى النباتية ينقسم الى مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هى الشوقية المذعنة لمدركات الخيال او الوهم او العقل العملى بتوسطهما فيحمل الاءدراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح ولها شعبتان : شهوانية باعثة على جلب الضرورى

١- وقد ذكر المصنف العلامة «قده» هذا البحث مفصلاً فى الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص ٢٤، ٢٥، ٢٦) والعبداء والمعاد ص ١٦٩، ١٧٠ وشرح الهداية وسائر تصانيفه فليرجع الى شرح الهداية ط ١٢١٢ هـ ق ١٨٢ الى ١٨٥

او النافع طلباً للذة و غضيّة حاملة على دفع و هرب من الضار طلباً للانتقام و  
تخدمها قوّة منبئة في الأعصاب والعضلات من شأنها ان تشج العضلات بجذب الاوتار  
والرباطات و إرخائها و تمديدتها .

### تبصرة

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال أو الوهم  
او مافوقهما . ثم القوة الشوقية وما بعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى 'يسمى' بالارادة  
او الكراهة .

### استنارة عرشيّة<sup>١</sup>

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في ان لها مباد مترتبة بعضها  
من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس<sup>٢</sup> والتدبير و ادناها من عالم الطبيعة  
والتخير ، والكل بقضاء الله والتقدير وقد تبين هذا ما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها ان في الحيوان ارادة متفتنة حسب  
دواعيه و قواه المختلفة لتركيبه من العناصر المتضادة و ارادة غيره على نظام واحد  
لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركباً ذا قوى متعددة الا ان للجميع مذهباً واحداً  
ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها .

### عناية الهية

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطغفها الى اكدرها اما في الحيوان

١- في بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و في بعض : استنارة مشرقية .

٢- و بعضها من عالم الامر والتدبير... دلت

فالحفاظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعى و اما فى الإنسان فهذه .  
الحفاظة مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقى والكمال الأبدى  
بحسب العلم والعمل .

فالعناية الأزلية جعلت فى جبلت الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو  
نفوسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم  
التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة وجعلت  
لنفوسها ايضا الأكل والأوجاع عند الآفات العارضية لابدانها لتعرض النفوس على  
حفظ الأبدان من الآفات الى اجل معلوم .

### حكمة مشرقية

قد ورد فى الكتاب الالهى فى اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بشرة»<sup>٢</sup> و  
عشيرة» و هو رزق خاص فى وقت معلوم وهذا لا ينافى قوله: «أكلها»<sup>٣</sup> دائم» كما  
هو معلوم عند الطبيعيين من أن الإنسان اذا أكل الطعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء  
ولا أكل على الحقيقة وإنما هو كالجاذب الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فاذا  
اختزن ما فيها و رفعت يده فحينئذ يتولتها الطبيعة بالتدبير و تحللها من حال الى  
حال و تغذى البدن بها فى كل نفس ؛ فهو لا يزال فى غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت -  
الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حررك<sup>٤</sup> بالطبع الجاذب الى  
تحصيل ما يعلاها به ولا يزال الا مر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء فى كل نفس  
دليلاً و آخرة .

١- : لتحرير النفوس آتى - لى  
٢- : سورة مريم ٤١٩ آية ٦٢ لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما  
٣- : سورة الرعد ١٤ آية ٢٥ تجرى من تحتها الأنهار... إلها دائم .....  
٤- : حرك الطبع الجاذب، آتى - لى - م



وكذلك اهل النار وصَفَهُم الله بالاكل والشرب على هذا الحد ، الا انها دار بلاء فياكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة ياكلون و يشربون عن شهوة و لذّة فانهم ما يتناولون الشئ المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذي كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبّر فلا يزال في لذّة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذي هم عليه .

بخلاف اهل النار فانهم في حجاب عن هذا فيتألمون دائما و يجوعون و يظمئون فلا لذّة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر<sup>١</sup> .

#### الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى<sup>٢</sup> اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المناقر و النافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة و يهرب عن الاخر بالغضب «رحمة» من الله على عبادِهِ و هي منقسمة الى ا ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهي اللّس و الذّوق و الشم و السمع و البصر و الاخير ان الطيف هذه الحواس<sup>٣</sup> كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادّة و الحركة و البصر اشرفهما و الكلام فيه طويل .

#### حكمة عرشيّة

ومما ذكره الشيخ في القانون : ان هاتين القوتين لالذّة لهما في محسوسيهما ولا الّسم . بخلاف البواقي<sup>٤</sup> .

- ١- هذا غير منافي لما يذكره في اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة و خروج جماعة من الفسقة من النار لانه قد يكون النعم من وجه و العذاب من وجه آخر .
- ٢- كاد ان يكون دباط ... خ، بل
- ٣- في بعض النسخ وكذلك في النسخ القانون: ان هاتين الحاستين... ولا لذّة في محسوسيهما .....

فمَجَزَتْ عن دركه شراح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جرحاً و تعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب<sup>١</sup> .  
 وفيما قسّم لنا من الملكوت أن الحيوان بما هو حيوان تتقرّم مادّة حيوته من الكيفيات الملموسة و هذه أولى مرتبة الحيوانية التي لا يخلو منها حيوان كما لا يخلو حيوان من قوّة اللّمس لأنّ المدرك من كل شيء والشاعر من كل شيء قوّة من باب ما يدركه و آلة من جنس ما يشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوّة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوان ولا أدنى الحيوانات اولا و بالذات اتّما هما من مدركات قوّة اللّمس لأنّها يتقوم بها بدنه .

ثمّ مدركات الذائقة في الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى أغذية مخصوصة و الى قوّة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيتين في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطايف الأعضاء كالأرواح البخاريّة .

واما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأنّ بدنه ليس مركباً من الأصوات ولا من الأضواء ولا الألوان ولا شك في أنّ آلات الحساسة جسم حيواني واللذّة هي إدراك الملايم والملايم للجسد الحيواني اما الملموس او المذوق او المشموم لا الأصوات والألوان بل هي ملايمة للنفس التي

١- ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ في القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ١٣١٣ هـ ق ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ١٢٨٢ هـ ق بحث الكيفيات و منها الاّلم والذّت ص ١٧٦ . وكتاب شرح الهداية الانبيرة المص ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسألة في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس كتاب الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٥٢، ٤٥٣ بقوله : ان الحواس منها مالا لذة لفعلها في محسوساتها ولالم و منها ما يتلك (يلتذ) و يتالم بتوسط المحسوسات ..... واشكل عليه الامام في كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحي و رد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون واظهر الغلط الامام الرازي القيرالمرضى والشارح المسيحي .

هي من عالم النور. كما سيَجىء وقس عليها حال الأعمى .

ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدّة مديدة في الموضع المظلم الخالي عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن الملموم أيتاماً قلائل والشم ضرب من الطعم قد يصير بدلا منه في بعض الحيوان أحيانا و في الجن دائما .

### الاشراق السابع

في الاشارة الى المدارك الباطنة

و هي: خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرك و حافظ و متصرف .

والقسم الاول اما مدرك للصّور و اما مدرك للمعاني و كذا الثاني ١ اما

حافظ للصّور و اما حافظ للمعاني .

فمدرك الصّور يسمى بالحس المشترك و بنطاسيا اي لوح النفس و هي قوة متعلقة بمقدّم التجويف الاول من الدماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا الشكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة النقطة الجوّالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطا مستقيما لان المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة وحافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصورة تعلقها بآخر التجويف المقدّم يجتمع عندها مشكل المحسوسات و يبقى فيها و ان غابت مؤداهما عن الحواس غيبة طويلة ٢ فهي خزانة بنطاسيا و سيأتي الحق فيها .

١- في نسخة دوط و آق و كذا جميع النسخ التي رأينا : والقسم الاول اما مدرك للصّور و اما مدرك للمعاني و كذا الثاني و ليس في هذه النسخ بعد كذا الثاني ، اما حافظ للصّور و اما حافظ للمعاني وليس بلام كما لا يخفى . وفي نسخة دوط : و اما مدرك للصورة .

٢- ليس في النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مرادها عن الحواس غيبة طويلة .

وقيل في تغاير هاتين القوتين : ان قوة القبول غير قوة الحفظ فربما قابل غير حافظ فان القبول انفعال والحفظ فعل" وهما مقولتان فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعاني والاحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكية كالشوقية للقوى التحريكية وخصص مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة وهى قوة فى آخر تجاويف الدماغ تحفظ ما يدركه الوهم او يدعنه نسبتها اليه المصورة الى الحس المشترك ونسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعاني كذلك او تركيب احده القيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ، سميت متخيلة فى الحيات و متفكرة عند استعمال العقل ايها فى العقليات و موضعها فى التجويف الاوسط عند الدودة .

ولكل من هذه القوى والاالات روح يختص بها وهو جرم حار لطيف حادث عن صفو الاخلاط الاربعة شبيهة فى الصفاء واللطافة بالفلك الخالى عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا فى مراتب العود كهو فى مراتب البدو ولهذا يحتل<sup>٢</sup> القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنقوس .

### تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوتين ادراك لاحق وحفظ سابق" وكذا المسترجعة لتركيب الاسترجاع من ادراك وحفظ وتصرف بالمراجعة الى الخزانة فى تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١- ليس فى النسخ الموجودة عندنا لفظة "فهاتان" .

٢- وهذا مما يحمل القوى المدركة.... دط



ظنن و انما يهدي الناس الى 'اختصاص كل قوة بألة اختلالها عند تطرُق الآفة الى آلتها والدليل على 'تعددها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال<sup>١</sup> في الشَّعْأ : « يشبه ان يكون القوة الوهيمية<sup>٢</sup> هي بعينها المتفكرة والمتخيَّلة والمتذكِّرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيَّلة و متذكِّرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصُّور والمعاني و متذكِّرة بما ينتهي اليه عملها . انتهى<sup>٣</sup> » .

واخطأ من ظنن من الناظرين في كلامه<sup>٢</sup> انه متردد<sup>٤</sup> في امر القوي<sup>٥</sup> ولم يفهم غرضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رئاسة على 'هذه القوي<sup>٥</sup> و هي : جُنوده و خَدَمته .

### حِكْمَةُ "مَشْرِيقِيَّة"

و في المقام سر<sup>٦</sup> آخر لو عشنا اليه فيما سبق من كيفية نسبة كل<sup>٧</sup> عال الى 'سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقلية من عالم آخر اعلى<sup>٨</sup> من هذا العالم ، فلها نحو من - الاتحاد بقواها ، وان كانت بدنية و ذلك لا ينافي تقدُّسها عن المواد بالكلية بحسب

١- وان شئت تفعيل هذا البحث فلنرجع كتاب الاسفار متباحث النفس ط ٥٢ ، ٥٣ . شرح الهداية ط ٥٢٠٢ الى ' ٢٠٤ . المبدء والمعاد ص ١٧٩ الى ١٨١

٢- قال في كتاب القانون ايضا : هل القوة العاطفة والمتذكِّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

٣- طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ط ص ١٩٨ الى ٢٠٠ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس طبيعيات الشفاء : ويشبه ان يكون القوة الوهيمية هي بعينها المفكرة والمتخيَّلة والمتذكِّرة و هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيَّلة ومتذكِّرة فهذه حكاية الغاظة و ذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوي والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان مترددا في امر القوي والحق ان كلام الشيخ في هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسي و مصنف هذا الكتاب - آء ش . الجزء الثاني شرح اشارات ط

١٣٧٨ هـ ق ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

وجودها المفارقة الذي هو غيب غيوبها ، فلها تارة " تفرّد " بذاتها و غناء عما سوى ' بارئها ، و لها ايضاً نزول الى ' درجة القوى والاكالات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدا كمالاً .

فمن شبهها كاتباع جالينوس فما عرفها و من جرّدها بالكلية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوراء كالرهّائين المعطلين لها عن عالم التدبير والتحريك فما رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقق من له عين صحيحة لها مجمع الثورين فلا يعطل بصيرته عن ادراك الشائين فيعرف سرّ العالمين .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

النفس ليست بجريم ؛ لأنّ 'ال' جرام كلها متساوية في الجريمة ، فلو كانت - النفس جريمة لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس الكيفيات الا 'ربع ؛ لكان صدور افعال الحياة عنها قبل انكسار سورتها اولى ' ، اذ ليس فيه الا ' توسط مقتضيات البسائط و كيف يكون النفس مزاجاً و يحفظ بها المزاج في - المتضادات المتداعية لل' تفكّك و هي التي تجبرها لل' لتيام .

ثمّ انه يمانعها كثيراً عن التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عند اللمس الى الضد فالمعدوم كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيّالة والنفس علمت ان ذاتها باقية اللّهم الا في الحيوان الذي لم يكن بقاء ذاته معلوماً ١ .

١ - ومراده من الحيوان الذي ليس بقاء ذاته معلوماً هو الحيوان الذي لم يبلغ درجة تجرد الخيالي كالخراطيم بناءً على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اورد عليه بعض الفضلاء كيف و هو درء قد بسط القول في اثبات تجرد الحيوانات تجرداً برزخياً لا عقلياً و ان ذهب الى انه بعض المنة الكشف والله اعلم .

## حِكْمَةُ مَشْرِيقِيَّة

قد الهمني الله بفضلته و العمامه برهاناً مشرقياً على تجرُّد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها باثبات ذات قوَّة تدرك الاشباح والصور المثالية فانها ليست من ذوات الالاضاع التي قبلت الالاشارة الحسية اصلاً، فهي ليست في هذا العالم بل في عالم آخر فموضوعها الذي قامت به كذلك اذ كل جسم وجسماني فهو من ذوات الالاضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعا له في الوضع و قبول الالاشارة الحسية فلو كانت قوَّة الخيال حائلة في مادة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للالاشارة الحسية بوجه «ما» وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم والملازمة بينة .

واما تعيين موضع من مواضع البدن للالادراك الباطني فهو بمجرّد جهة المناسبة والالاعداد فان التحركات البدنية مما يهيئ النفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر .

## وهم وإزاحة

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه المصثور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحل كما سبق في مباحث الوجود الذهني .

لكننا ندفعه : بان الجسم و قواه لا يفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادتها والصور التي تدركها القوَّة الخيالية ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها لا يمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الالاجسام كما بيّن ، كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادياً فآمن بوجود عالم آخر واغتنم و

١- فيما ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنيار والشيخ في بيان اثبات محل القوى المدرجة للحيوان .

سينفعك هذا انشاء الله ٧١

### حِكْمَةٌ مَشْرِقِيَّةٌ

النفس من حيث نفسيَّتها نار معنويَّة من: «نار الله الموقِدة التي تطلُع<sup>٢</sup> على -  
الاقْئِدة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نفخ في الصور المستعدة للاشتعال النفساني  
تعلقت بها شعلة ملكوتيَّة نفسانيَّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقِّيها الى مقام الروح يصير نارها نوراً محضاً لا ظلُّمة  
فيه ولا احراق معه وعند تنزلها الى 'مقام الطَّبِيعَةِ يصير نورها «ناراً» [الله المؤصدة]  
موصلة في عمدة ممددة<sup>٣</sup>» .

### حِكْمَةٌ مَشْرِقِيَّةٌ

النفخة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخة اخرى تَشْعِلُهَا ، فوجود النفس و  
بقائها من النفس الرحمانى وهو انبساط الفيض عن مهب رياح الوجود و كذا زوالها  
و فناؤها و تحت هذا سر آخر .

فعلم ان : ماورد في لسان بعض الاقدمين «ان النفس نار» او «شَرَر» او  
«هَوَاء» لا يجب ان يحمل على التجوُّز في اللفظ و كذا الحال فيما صدر<sup>٤</sup> عن صاحب

١- فيمباحث المعاد الجسماني على طريقة الحق لا الطريقة التي بنى عليها الشيخ الاشراق اليات معاد  
الجسماني و حشر الاجساد

٢- سورة ١٠٤ آية ٧٤٦

٣- سورة ١٠٤ آية ٩٤٨

٤- اعلم ان الشيخ طاب لرى ، نقل الاقوال الواردة في النفس و زيغها والمصنف اول هذه الاقوال .



## شريعتنا ١ .

## الاشراق الثامن

في تكوين الانسان وقوى نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جد<sup>١</sup> وسلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتي والحيواني جد<sup>٢</sup> و قطعت من القوس العروجي اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتية والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل ، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الاستعداد و توسطت غاية التوسط الممكن من تضاد<sup>٣</sup> الاطراف ، فاعتدلت و تشبعت في اعتدال كيميائيتها الهادم لقوة التضاد بالسبع الشداد<sup>٤</sup> الخالية عن الاضداد استعدادت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى اقبلت من التأثير - الالهي ما قبله الجرم السماوي<sup>٥</sup> والعرش الرحمن من قوة روحانية مدركة للكليات والجزئيات ، متصرفة في المعاني والصنوبر .

فهى في الانسان : كمال اول لجسم طبيعي<sup>٦</sup> آلى<sup>٧</sup> ذي حيوة بالقوة من جهة ما يدرك الامور الكلية و يفعل الاعمال الفكرية ، فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان : علامة وعمالة فبالاولى<sup>٨</sup> : تدرك التصورات والتصدقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يدرك و يسمى بالعقل النظري .  
و بالثانية يستبطن الصناعات الانسانية ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك

١ - وان شئت تفصيل الاقوال الواردة في النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع طوك ٦٥  
٢ - هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قد  
نقل اصحاب الحديث (سئل على ع من العالم العلوي فقال: صور عاربة عن المواد خالية من القوة والاستعداد ..... وقال عليه السلام في حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمتين : هو اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد ..... الخ . في نسخة : العادم .....

و يسمى ' بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والروية فى الأفعال والصناعات مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجريزة والبلاهة .

والمتوسط بينهما المسمى ' بالحكمة » وهى من الأفعال لا من العلوم المثقفة الى الحكمتين العملية والنظرية لأنها و خصوصاً الأخيرة منها كلما كانت أكثر كانت افضل .

وهذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة بها فى كثير من الأمور و يكون الرأى - الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المتعد . نحو المعمول .

### حكمة مشرقية

النفس عند بلوغها الى كمالها العقلى واستغنائها عن الحركات والأفكار يصير قوتها واحدة ، فيصير علمها عملاً وعملها علماً ، كما ان العلم والقدرة فى المفارقات بالنسبة الى ماتحتها واحد .



ان "للا انسان من بين الكائنات خواص" ولوازم "عجيبة و اخص" خواصه تصوّر المعانى المجردة من المواد كل التجريد والتوصل الى معرفة المجهولات العقلية من - المعلومات بالفكر والروية .

ثم ان له تصرفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كلية .  
والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الا بضم آراء جزئية ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى "اخرى" فى افعالها - البدئية من الحركات الاختيارية .

١ - مستمدة بها كذا وجدنا فى بعض النسخ المقروءة على الاسانيد .

أولها الشوقية الباعثة و آخرتها الفاعلة المحركة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمد في الابداء من القوة المتصرفة في الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التي بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئية. فللنفس في ذاتها قوتان : نظرية وعملية كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشر و هي للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والباح فلهما شدة و ضعف في الفعليات و رأى و ظن في العقلية والعقل العملى يحتاج في افعاله كلها الى البدن ههنا الا نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الافعال الخارقة للعادات من المتجربين الكاملين فهي في مقام اخرى .  
واما النظرى فله حاجة اليه و الى العملى ابتداءً لا دائماً بلى قد يكتفى بذاته ههنا كما في النشأة الآخرة ان كان الانسان من صنف الاعالى والمقرئين .  
واما ان كان من اصحاب اليمين فبدءاً افاعيله وتصويراته العقل العملى وبه يكون سعاده في الآخرة لما سنبين : ان الجنة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الآخروية منبعثة من تصورات النفس الجزئية و شهواتها كما اشير اليه في قوله تعالى :

«و لَكُمْ فِيهَا <sup>٢</sup> مَا تَدْعُونَ» وقوله: «فِيهَا مَا تَشْتَهَى <sup>٣</sup> الْأَنْفُسُ <sup>٢</sup> وَ تَلَذُّهُ» .

الاعين»

وان كان من اهل الشقاوة فالقياس هكذا في كون العملى منشأً للتعذب بما يخرج و يكتسب بيده «من حميم و تصلية جحيم» فجوهر النفس متعده لأن يستكمل ضرباً من الاستكمال و يتنور بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظرى ولان

٢- سورة (٤١) آية ٣٢

٤- سورة (٥٦) آية ٩٥٩٤ .

١- من صنف الاعالى - دهل

٢- سورة (٤٣) آية ٧١

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظلمات بالعقل العملي انشاء الله و لكلّ منهما مراتب اربع .

### الاشراق التاسع

فى اولى ' مراتب العقل النظري ' .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كل صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلى بالقوة كما ان للهولى الاولى وجود حسى بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهرية الهولى ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لانّها قوة محضة .

### حكمة عرشيّة

ولمّا لك ٢ تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .  
فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفطر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشوالات الانسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كمالية بحسبه و لعلمه ايضا قوة و كمالية فعلمه بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته و وجود الاشياء لذاته ، لان وجوده

١- وهذا من اقوى الادلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلاً تاماً بالفعل و منشآت محولات النفس من مرتبة الطبيعة الى فناها فى الله و بقائها بهى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقرّه ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢- : او لمّا لك تقول ....



وجود عقلي والحاصل للأمر العقلي لا يكون إلاً أمراً عقلياً فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضاً بالقوة ، فعلبه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغير و كلما كانت القوة العاقلة اشد فعلية كانت معقولاتها اشد تحصيلاً و اقوى وجوداً و كلما كانت اضعف تجوهرأ كانت هي اضعف واخفى وكما ان النفس مادامت حاسة يكون مدركاتها اموراً محسوسة و مادامت متخيـلة او متوهمة يكون هي متخيـلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، كانت معقولاتها معقولات بالقوة كالصور الخيالية المخزونة من - الا نسان والحيوان والفلك وغيرها مما لا ينفك في وجوده الخارجى عن العوارض - المادية في آلة الخيال مع امكان تجربتها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقلياً كالصور المفارقة الا فلاطونية فكذا القوة العاقلة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنية بل هي صورتها الحسية و مبدء قواها البدنية ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالمقول الفعالة والاتصال عن القوى المنفعلة التى شأنها - التحريك القوى والفعل التجديدي الا ففعالي ، فحال العاقل والمقول في جميع - الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوة كانت معقولة بالقوة و معقولاتها معقولات بالقوة و اذا صارت بالفعل صارت هي ايضاً كلما بالفعل ، فعلم النفس بذاتها في بدو القطرة من باب القوة والاعتماد ، ثم من باب التخيل والتوهيم كساير الحيوانات في ادراك ذواتها ، واكثر النفوس الانسانية لا يتجاوز هذا المقام .

واما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل فائما يقع في قليل من الادميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمى المختص بالحكماء الراسخين .

## حِكْمَة "مَشْرِقِيَّة"

فالنفس "الإنسانية" في أول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسي وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلي .

واليه الإشارة القرآنيّة في قوله تعالى : فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ .

فإن النفس باب الله الذي أمر العباد بأن يأتوا منها إلى بيت الله المحرّم وعرشه - الأعظم فقال : «فأتوا البيوت من أبوابها» وبالجملّة فهي صورة كل قوة في هذا - العالم ومادّة كل صورة في عالم آخر ، فهي متّجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات فإن نظرت إلى ذاتها في هذا العالم وجدتها مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدم ساير الصور الحيوانيّة والنباتيّة والجماديّة فاتّها من آثارها و لوازمها في هذا العالم و إذا نظرت إليها في العالم العقلي عالم العقلي وجدتّها قوة "صرفة" لا صورة لها عند سكّان عالم الملكوت نسبتها إلى ذلك العالم نسبة البذر إلى الثمرة فإن البذر بذر" بالفعل ثمرة بالقوة .

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

الإشراق العاشر

في العقل بالملكة .

وقد اشرنا إلى أن العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوّة من شأنه أن يكون فيه ماهيّة كل موجود و صورته من غير تسرّ و تأبّي من قبله أو امتناع فإن عسر عليه شيء فاما لآئه في نفسه ممتنع الوجود أو كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالهويلى

والحركة والزمان والمعد واللا نهاية .

واما لآئه شديد الوجود قويا فيغلب على المدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل -  
الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيثوم تعالى و مجاوره من الآنيات العقلية  
فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفا عن ادراك القواهر النورية فيوشك انما  
اذا تجردت طالعها حق المطالعة فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق  
فاذا حصل في القوة العقلية هذا الشيء الذي منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر  
وهو الشعاع العقلي ..

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة و كانت  
محفوظة في خزانة التخيلة هي اوايل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من -  
الاوليات والتجريات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل : الكل اعظم من -  
الجزء والا رضى ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح .  
وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمل و رؤية فيها وتشوئ  
الى الاستنباطات وتروع<sup>١</sup> الى بعض مالم يكن يعقله اولا .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لآئه كمال اول المعاقلة من حيث هي  
بالقوة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدى الى  
كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل .

الاشراق الحادى عشر

فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المنفصل فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها -  
الانسان حيا بالفعل حياة غير محتاج فيها الى مادة و ذلك لصيرورته من جملة ..

١ - و تروع الى بعض ما ..... دىط

الاشياء البرية عن المواد والامكانات باقياً ابدالاً بدين .  
 واثماً يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل  
 بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين والحدود و هذا فعله -  
 الارادى فى هذا الباب .

واما فيضان النور العقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنور  
 السماوات والارض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند  
 ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الاوائل على سبيل اللزوم بلا اكتساب  
 فمراتب الانسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده  
 قريباً كان او بعيداً .

قالا " اول عقل " بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهيولانى و انما سُمى بالفعل  
 لان النفس ان يشاهد المعقولات المكتسبة متى شئت من غير تجشّم وذلك لتكرّر  
 مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثّر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتصالها  
 به كثر بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والاتصال به فصارت  
 معقولاتها مخزونة فى شئ له كالأصل .

الاشراق الثانى عشر

فى العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال  
 بالمبدء الفعال و سُمى به لاستفادة النفس اياها مما فوقها ، فالانسان من هذه الجهة  
 هو تمام عالم العود و صورته كما ان العقل الفعال كمال عالم البدو و غايته ، فان الغاية



القصوى<sup>١</sup> فى ايجاد هذا العالم الكونى و مكوّناته الحيّة هى خِلقة الانسان و غاية خِلقه - الانسان مرتبه - العقل المستفادى : مشاهدة المَعقولات والاتّصال بالملائكة الاعلى .

واما خِلقة ساير الائن كوان من النباتات والحيوانات فلضرورات كعيش الانسان واستخدامه اياها ، و لئلاّ يهمل فضالة المواد<sup>١</sup> التى خُلِق هو من صفوها ، فالعناية الالهية اقتضت ان لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من المادة قدرا به يليق .

#### الاشراق الثالث عشر

فى مراتب القوة العملية .

وهى ايضا بحسب الائن تكمال منحصرة فى اربع .

الاولى : تهذيب الظاهر باستعمال التواميس الالهية والشرائع النبوية .  
والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن المملكات و الاخلاق الرديئة -  
الظلمانية .

مركز تحقيق كائنات علوم رباني

والثالثة : تنويرها بالصور العلمية والصفات المرضية .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على ملاحظة الرب الاول و كبريائه .

و هى نهاية السّير الى الله على صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقل مما سلكها الانسان فيما قبل ولكن يجب اثار الاختصار فيما لا يدركه الانسان الا بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الا بالنور

١ - نضال المواد التى .... داط

فان للكاملين بعد المسافرة الى الله ووصولهم ، اسفاراً اخرى ، بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق و قوة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى و انوار المشاعر وان كانت هي ايضاً بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين الحاليين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصوّر و لنشرع في اثبات اثبتها :

### الشاهد الثاني

في انيّة النفس و احوالها والاشارة الى ما فوقها و ما بين يديها من امور القيمة ، و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في اثبات القوة العاقلة للانسان .

ان في الانسان قوة روحانية تجرّد صورة الماهية الكلية عن المواد وقشورها كما تجرّد القوة الغاذية من الحيوان صفة صورة الغذاء من قشورها و اكردها في اربع مراتب من الهضم و كل ادراك ونيل فبضرب من التجريد الا ان الحس تجرّد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة ، والخيال تجرّد عنها وعن بعض غواشيها والوهم يجرّد عنها عن الكل مع اضافة « ما » الى المادة ، والعقل ينالها مطلقاً ، فيفعل

٢- لان الكمل من اهل الله بعد رفع الحجب النورانية والظلمانية والفناء في الحق الاول يصير وجودهم وجوداً حقانياً والوجود الحقاني يكون سيره و سلوكه سيرة و سلوكاً الهياً كما حققناه في بيان الاسفار العقلية .

العاقل في المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمانية لا يفعل شيئاً إلا بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصصة بوضع وجهة وكم فلم يكن مطلقة كلية محمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل امراً كلياً فهي مجردة .

ومما يكشف ان للإنسان قوة مفارقة : يدرك اشياء يتمتع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه الامور في النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشيء منها في الاجسام و لاننا ندرك ايضاً الحركة والزمان واللا نهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي و معلوم ان كل ما في الجسم فهو منقسم .

### اشكال و انحلال عرشي

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ، يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لاثباتها كوجود الجسم عبارة عن اتصاله و امتداده فلها اقسام بالقوة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهي لا محالة مجردة . بل كل معنى من حيث اخذه منحاذاً عن غيره ليس الا واحداً مستحيل القسمة الى شي و شيء ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوة جدانية لكان يعرض ان يكون فيها شيء دون شيء .

وأورد الشيخ السهروردي<sup>١</sup> على هذا ب: "أن وحدة الجسم إن وجدت في -  
الاعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا وحينئذ فهل يتحقق في كل من اجزائه -  
الوهمية شيء" من الوحدة او كلها او لا يتحقق اصلاً .

وفي الاول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء وهمي فلا يكون وحدة .  
وفي الثاني كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب إمكان تكوهم -  
القسم فيه .

وفي الثالث خلت الوحدة الجسمية العينية فليس لها صورة" في المين .  
فنقول اولاً : انه منقوض بوجودها له في الوهم .  
وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة ،  
انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة -  
والتشبيه .

### حجة أخرى

ان في الانسان قوة ذات تتجرد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجردها  
اما لذاتها او لما اخذت منه او من جهة الاخذ .

والاول يوجب الاتفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللواحق في العين لا ان  
ما بالذات لا يتخلف .

والثاني يكون تناقضاً فبقى الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم  
او جسماني .

٢- في الحكمة الاشراق الطيبة العجربة ط ١٣١٦ هـ في ص ١٤٠



## الإشراق الثاني

في "أن" النفس الإنسانية جوهر "قائم بذاته".

إن "ادراك الشيء" لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكل من "ادرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً عن المحل" إذ لو كان في محل "لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه لأن وجود الحال لا يكون إلا للمحل "هذا خلف".  
ثم "أتا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا"، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذليس نفس وجودنا فهو كادراكنا ساير الاشياء المدركة من خارج.

## بحث "فيه تحصيل" عرشي

قيل فما سبب الشك في جوهرية النفس مع حضور ذاتها .  
فيجاب في المشهور : ان ذلك بناء على عدم الاطلاع على مفهوم الجوهرية .  
قلنا : فما تقول في حق الواقف على هذه الاصطلاحات كجالينوس واصحابه ؟  
فالوجه ان يقال معنى الجوهر الذي يثبتونه جنساً للأنواع الجوهرية ليس بجزء لوجوداتها كما مر بل لماهياتها الكلية وإذا علم بالشهود الحضوري وجود شيء من الجواهر امكن الشك في كون هذا المفهوم أهو داخل في ماهيته او خارج وكون الذاتي بيّن الثبوت مقتضاه ليس إلا عدم التردد في ثبوت مفهومها لمفهوم ماهية الذات وحدها لا لوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوا الله<sup>١</sup> فانسيهم» توقّفوا في جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن انفسهم لأن مفهوم الجوهر صورة ذهنية و كل صورة ذهنية يحتمل -

الشَّرْكَه بين كثيرين و وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بـ : «انا» فما  
يشار اليه بـ : انا غير ما يشار اليه بهو، في الوجود فيمكن شهود الاءول مع الذءهول  
عن الاءخر .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

انت لا تغيب عن ذاتك في جميع اوقاتك حتى في حالتى النوم والسكر وتغيب  
احيانا عن اعضاءك كلاء او كل واحد في وقت فانت وراء الجميع .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

لو فرضتلك في اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن في هواء طلق منفرج الاعضاء  
غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحس في شىء اصلاً وجدتلك فاقداً لكل شىء الا  
ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض ،  
و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردء باثته ترك  
فعل والاءولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كل فعل ليكون كاشفاً عن وجود  
شىء قبله لا بسببه .

### حُجَّةٌ أُخْرَى

بدنك و اعضاءك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزية<sup>٢</sup> على التحليل

١- واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ في الشفاء والطبعا الحجرية ١٢٠٥ هـ ق مبحث النفس ص ٢٦٢  
و الاشارات طبعا الجديد الجزء الثاني ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٦٢ . والشيخ طاب راسه استدلل  
على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله : «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و على بعض احوالك  
..... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحاً العقل .... بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في  
هواء طلق وجدتتها قد غفلت عن كل شىء الا عن نبوتها ..... » .  
٢- لمكوف الحرارة الغريزية .... دبط .

والتشقيص و كذا غيرها من الاسباب كالأعراض الحارة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبي باقية ، فانت انت لا يبدلك .

### حكمة عرشيّة

قالوا : « هذا منقوض بإير الحيوان ، فان الفرس تحلّل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة في جرم بخارى متحلّل دائماً او في عضو متغذّ متحلّل لكان كل عام بل كل اسبوع قرساً جديداً ، والحدس حاكم بطلانه فللحيوان نفس كمالنا » .

والشيخ و تلامذته <sup>١</sup> وغيرهم من الحكماء تارة انكروا بقاء الذات فيما سوى - الانسان و تارة اثبتوا للجميع نفساً عقلانيّةً و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره في ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستدعن ان للحيوانات شركة في نفس متخيّلة مجردة من عالم الحس لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرؤ - النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه - الا شراك لسائر الحيوان ممّا له قوة باطنيّة تشعّر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكوليين فهي مختصة بالانسان العارف و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا في درجة واحدة من المواطن <sup>٢</sup> .

١- مثل بهمنيار و زيله فانهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب من ايراداتهم بما لا ينفي عن الحق شيئاً لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى دولة تجرد البرزخي تفصيل ادلة التي اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التي تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة في الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبقات العجربة ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٢)

٢- لان المراد الانسان و ان كانوا في ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال لا يصير كل فرد نوعاً مستقلاً لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

## الاشراق الثالث

فى كون محل "الحكمة قوة" مجردة

ان كل صفة او صورة حصلت فى الجسم بسبب فاذا زالت عنه وبقى فارغاً عنها يحتاج فى استحصالها الى 'استيناف سبب او سببئة من غير ان يكون مكتفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النفس فى الصُّور العقلية ان قد يصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكتفية بذاته فى استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهى روحانية .

وايضاً : ان كل جوهر مادى لا يمكن ان يتراحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع فى دفتر واحد، وامّا النفس فهى لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنائع تترى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتدعن لها دفتر روحانى ولوح ملكوتى لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم فى الهيولى الجسمية و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدية الى 'كمالها لا قبالتها الى 'شىء من الالمور العاجلية عند مرض او شغل قلب او هم او غم يعرض لها الا الله لا تزول عنها بهذه الالمور صورها - الكمالية المستحفظة فى ذاتها على الاطلاق او فى خزائنها لائتها روحانية السَّخ متعلقة الوجود بجوهر قدسى تحتزن فيه صورها الكمالية المستحفظة بنوع قوة قريبة من الفعل ، والعائق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل ؛ ليس امراً داخلياً كما فى الجواهر والمعانى التى لم يخرج من القوة الى الفعل بل عائقها عن الوصول الى 'حاق ما لها من السعادة حجاب خارجى احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عاداتها فى الالنجذاب اليه بحسب فطرتها الالولى 'دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلى و وقع نظرها على 'ذاتها وجدها مستكملة بالمعقولات مشاهدة ايّاهما متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العائق عادت الى 'كمالها



بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد في هذا العالم .  
واما الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك الا ترى : ان الحواس لا يمكن ان  
يستحفظ في ذاتها صورة و يقبل اخرى<sup>١</sup> ولا المعاودة اليها بعد الغيبة بنوع فعل  
استكفاء بذاتها و بمقوم ذاتها بل بمثل ما ينشأ منه ابتداء<sup>٢</sup> .

#### الاشراق الرابع

في اقناعات يفيد الطمأنينة في ان النفس من عالم آخر .

اعلم ان<sup>٣</sup> براهين تجرد النفس كثيرة قد ذكرنا طرفا منها في المبدء والمعاد  
فليطلب من هناك .

والاولى<sup>٤</sup> للسالك ان يهاجر اغراض الطبيعة وتلطّف سره عن شواغل هذا الدنى  
ليشاهد<sup>٥</sup> ذاته المجردة عن الاحياز والامكنة ويتحقّق لديه انه لولا اشتغال النفس  
بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه<sup>٦</sup> لكان لها اقتدار<sup>٧</sup> على انشاء الاجرام العظيمة -  
المقدار الكثيرة العدد فضلا عن التصرف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات  
وقد جرّبوا من انفسهم امورا عظيمة وهم بعد في هذه النشأة فما ظنك بنفوس كريمة  
الهيئة عاشقة لانوار كبريائه وانت مع شواغلك اذا فكرت في آلاء الله او سمعت  
انه يشير الى الامور الالهية واحوال الماب ، انظر كيف يقشعر جلدك و تقف  
شعرك و يهون عليك حينئذ رفض البدن وقواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف في

١- قال «قدم» في المبدء والمعاد بعد بيان الدلائل التي اقيمت على تجرد النفس مع زيادة تحقيق وتبني  
في اقناعات واستبصارات . واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء و قد ذكرنا  
طرفا منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبدء والمعاد ص ٢١٧ ، ٢١٨) . والاسفار الاربعة مبحث النفس

٢- لمشاهدة ذاته المجردة ... دط

ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٠ ، ٧٠ .

٣- وانفعالها عنها ، دط

قلبك من الجنبه العاليه وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما يفعل الداخل عن الخارج .

### طريق "آخر"

النفس والبدن يتعاكسان في القوة والضعف والكمال والنقص فبعد الاربعين كملت النفس و كُتبت الآلهة وقد علمت من طريقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأه الى الانشأه بنشأه ثانيه ، فكلال البدن منشأه فعليته النفس و تفردها بذاتها .

واما الخرافه عند الهرم بسبب قلته الحراره وفرط الضعف في الآلهة فليست بقادحة فيما ذكر لان حاجه النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقل بل تقول : لو كان التعقل بالآله بدنيه لكان كلما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كلياً فليس التعقل بالآله .

فهذا في قوة قياس استثنائي تاليها متصله كليته موجبة استثنى فيه نقيض - التالي و هو سالبه جزئيه متصله لينتج نقيض المقدم ولو استثنى فيه عين التالي لا ينتج شيئاً .

### طريق "آخر"

لو كانت النفس قوة في آله كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحال الا لمحطه ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلل الآلهة بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين آلهه والا لكان لا يدرك الا لهاله نسبة وضعيته وليس نفس الادراك كذا . وايضاً لو كانت منطبعة في جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفت صورة

هويته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكشف والا لحصلت في مادة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمي التالي ممتنع فكذا المقدم .

الاشراق الخامس  
في شواهد سمعية .

ان الذين لم يرتقوا بانظارهم الى المعقولات الصرفة والبراهين الدائمة وانفوا بالعلوم الجزئية والمنقولات السمعية لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس او - التأدّي الى المحسوس فنحن ذاكرنا طرقهم في هذه المسئلة اما من الايات فكثيرة منها قوله تعالى<sup>١</sup> في حق آدم و اولاده : « و نفخت فيه من<sup>٢</sup> روحى » و في حق عيسى عليه السلام : « و كلمة القاها الى<sup>٣</sup> مريم و روح<sup>٤</sup> منه » وهذه الاضافة يؤدّن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالم الاجرام و قوله : « ثم انشأناها خلقاً آخر فتبارك<sup>٥</sup> الله احسن الخالقين » و قوله : « سبحان الذى خلق<sup>٦</sup> الأزواج كلها مما تنبت<sup>٧</sup> الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون » و قوله : « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل<sup>٨</sup> الصالح يرفعه » و قوله : « لقد خلقنا الانسان فى<sup>٩</sup> احسن تقويم » و قوله : « يا ايّها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية<sup>١٠</sup> والرجوع يدل على السابقة .

واما من الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه و آله : « من عرّف نفسه فقد عرف ربه » و قوله : « اعرفكم بنفسي اعرفكم بربي » و قوله : « من رأى فقد رأى الحق » و قوله : « انا النذير العريان » و قوله : ابيت عند ربي يطعنى و يسقنى .

٢- سورة ٤ ، آية ١٦٩

٤- سورة ٢٦ ، آية ٢٦

٦- سورة ٩٥ ، آية ٤

١- سورة ٢٨ ، آية ٧٢

٣- سورة ٢٣ ، آية ١٤

٥- سورة ٣٥ ، آية ١١

٧- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذه الأخبار مما يؤذن بشرف النفس وقربها من الباري اذا كملت .

وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سُرَادِقِ الْمَلَكُوتِ : « لا يصعد الى - السماء الا من نزل منها » و قوله : « لن يَلْسَجَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يَكُونَدْ مَرَّتَيْنِ »

واما كلمات الأَوَّالِ فقد قال معلّم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في اثولوجيا « انى ربما خَلَّتْ بِنَفْسِي وَ خَلَعْتُ بَدَنِي جَانِبًا وَصَرْتُ كَأَنِّي (فصرت. خ،ل) جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلًا في ذاتي خارجًا من ساير الأشياء فَكَأَنِّي في ذاتي من - البهاء والحسن ما ابقى له متعجبًا بهتًا فاعلم اننى جزء من اجزاء العالم الشريف - الالهى ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهية فَصَرْتُ كَأَنِّي موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله » فى كلام طويل .

وقال ايضا : « من حَرَّصَ على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جَوَزَى هناك احسن الجزاء اضطرارًا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام فى - الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب و نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدًا » ومما يدل على مذهبه فى تجرد النفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة « وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده » وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انبأ قلس « ايناذو قلس : ان النفس انما كانت فى المكان العالى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم فرارًا من سخط الله فلما انحدرت صارت غيائًا للأنفس التى قد اخلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته و امرهم ان يرفضوا

١- اثولوجيا المطبوع فى حواشى القيسات ١٣١٢ هـ ق السير الاول ص ١٧١، ١٧٢

٢- اثولوجيا المطبوع فى حواشى القيسات السير الاول ص ١٧٣، ١٧٤ : ٣- من فضل الفلسفة



هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف و امرهم ان يستغفروا الله عز وجل  
لينالوا الغبطة العليا .

ووافق هذا الفيلسوف اغاثاذايمون<sup>١</sup> في دعائه الناس غير انه تكلم بالامثال  
والرموز .

واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في رسالته المعروفة بالوصايا الذهبية ناص  
على هذا الرأي وهي ايضا موجودة عندنا .

وفي آخر وصيته لديوجانس قوله : «فائك اذا فارقت هذا البدن عند ذلك حتى  
يصير مخلى في الجسود يكون حينئذ سايحا غير عايد الى الانسيئة ولا قابلا للموت»  
واما افلاطون الشريف الالهي فرؤى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن  
في<sup>٢</sup> صفة النفس حيث وضعها باوضاع كثيرة صرنا بها كائنا نشاهدناها عيانا غير انه  
اختلف صفاته في النفس لانه لم يتعمل الحسن في صفات النفس ولا رفضه في جميع  
المواضع و ذم و ازدرى باتصالها بالجسد فقال : ان النفس انما هي في البدن كائنها  
محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال : ان البدن للنفس انما هو كالمنار .

وقد وافقه على ذلك اناذ قلائس غير انه يسمي<sup>٣</sup> البدن «الصدي» وانما عني  
به : «الصدي» هذا العالم بأسره .

ويؤيده ما في الكتاب الالهي «بل ران على قلوبهم فطبع على قلوبهم»

١- اغاثاذايمون هو شيت النبي ولد آدم عليهما السلام

٢- اثولوجيا معرفة الربوبية قيسات ١٢١٢ هـ ق

٣- : سمي البدن ..... دءط

والحق هو الاصل والعالم لمرعه والوجود الاصل هو الحق والعالم ثانية ما براه الاحول .

هرجيز كه غير حق بسايد نظرت

نقش دومين چشم احول بسايد

هر صدا كو اصل هر بانك و نداست

خود صدا آنت ، ديكرها ، سمداست

٦- سورة ٦٢ ، آية ٢

٥- سورة ٨٢ ، آية ١٤

ثم قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النفس الى هذا العالم اثما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطيئة اخطأها ومنها ما يهبط لعلة اخرى غير انّه اختصر قوله : بان ذم هبوط النفس وسكنائها فى هذه الاجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيماوس» ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال : انّه جوهر شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارئ الخير ليكون العالم حياً ذاعقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارئ النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ، ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً وثلاثاً يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون فى هذا العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وامّا اقاويل العرفاء ومتألفه هذه الامة الناجية فقال ابويزيد البسطامى : «طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتتها» اى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقلية .

وقال ايضاً : «انكحنت من جلدى فرأيت من انا ؟» فسمى الهيكل قشراً وجلداً

١- واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى الميسر الاول من كتاب انولوجيا للشيوخ الاعظم اليونانى «دغرس» .

وهذا تصريح بأن النفس التي هي اللب غير الجسد .

وقال الحلاج : «حب الواحد افراده»

وقيل : «الصوفي مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذامكان فيكون مجرداً وقيل الصوفي : «كائن» بـ «كائن» بلا «أين» أي موجود مفارق عن المادة الى غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره .

ولا تستحقّرَن يا حبيبي خطابات المتألمين . فاتها في افادة اليقين ليت بأقل من حجاج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان مُعِدَّة والواهب غيره ، فلا يستبعد ان يكفي لطالب الحق بالشوق خطابات اقناعية ، لأن يهَب له المبدء الفياض علماً يقيناً .

#### الاشراق السادس

في حدوث النفوس الانسانية .

اعلم ان نفس الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء اذا استكملت وخرجت من القوة الى الفعل .

والبرهان عليه : ان كل مجرد عن المادة لا يلحقها عارض قريب لمامر من ان جهة القوة والاعتداد راجعة الى امر هو بداته قوة صرفه ويتحصل بالصورة المقومة له وما هو الا الهيولى الجرمانية فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذن يكون حادثة .

وهذا البرهان غير مبني على ان النفوس الانسانية متحدة النوع فيكون اولي<sup>١</sup> مما قيل : انها لو كانت موجودة قبل الان بدان لم يكن متكثرة ولا واحدة اما الاول فلان الامتياز فيما له حد نوعي اما بالمواد او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١- ولا يخفى ان اهل المرفان فالتون بحدوث النفس على انها جسمانية الحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة كما بينها وحررها المصنف العلامة .  
٢- وهذا البرهان غير مبني على ..... كل

والعلل منحصرة في هذه والنفوس صورتها ذاتها لا اتحادها في النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الاتصال به والتشبه له فيكون تكثرها اما بالمادة او بما هو في حكمها كالا بدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واما الثاني فلا ن قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفس ليست كذلك .

### شك و تحقيق

ولك ان تقول هذا <sup>١</sup> اتما يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الا بدان فما الفارق؟ فنقول : المميز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الا بدان وعندنا بانحاء الوجودات لا ن تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بفاعله وقد علمت : ان النفوس والصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هي كالمواد ولها امور سابقة هي مخصصات المادة ومعدات وجود ما يلحقها ولها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يفتقر في تخصصها وتميزها بوجود دون وجود الى لواحق ومميزات سابقة وكذا في تخصصها بتلك السابقة الى سابقة اخرى <sup>١</sup> واما اذا وجد فرد من ماهية فانه عدم المعد المخصص لا يقدح في بقاءه اذا لم يكن له ضد .

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجرئها عن المواد فهي كساير المفارقات - الصورية لا ضد لها اذ لا قابل لها فيبقى بقاء مبدئها ومعادها ولولم يكن فيها من المميزات الا شعور كل منها بهويتها لكفى فضلا عن الصفات والملكات والا نوار

١- هذا ما يلزمك ، آفق - دط - خال - ل



الفايضة عليها من المبادئ .

### طريقة "أخرى"

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً معضاً فيمتنع سروح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والائتلاء بهذه الآفات البدنية .

واما نفسانية الجوهر فيكون معطلة في الازال لاستحالة النقل ولا معطل في الوجود .

### حكمة "مشرقية"

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التي هي صورة الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، اذ قد مر ان العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية و اول المعاني الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركب بجسمه ، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضية ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصور بصورة الملكية ، فتمتدلت عما هو بها اليق فهي به احق من الارتقاء الى منازل العوالم فيخرج من صورة الانسانية و يفوتها صورة الملكية ، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانية او سبعية او بهيمية فبقيت في سائر الكسيران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم اذا خرجت من القوة الانسانية والعقل الهيو لاني الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف الغرض من هذا الكلام ان تعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسية و نوعية و شخصية .

١- زيادة كشف لهذا ... دةط - آءق

### الاشراق السابع في اثها لا تسوت

اما النفوس التي صارت عثولها الهيولانية عقلا بالفضل فلا شبهة في بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمالها بحسب الذات من التحقق بكمالها - العقلى و وجودها النورى و لأن فساد كل فاسد اما بورود ضده عليه ولا ضد للجوهر العقلى واما بزوال احد من اسبابه الاربعة انقاعل والغاية والمادة والصورة و ذلك ايضا غير متصور في حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هما الاول جل ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية ببقاء قيومه تعالى فاستحال عدم الجوهر العقلى .

واما التي لم يخرج بعد من القوة الى الفعل ، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الافروديسى الى اثها تهلك بهلاك البدن لأن دلائل تجرد النفس و خصوصا التي كتبت على تصور المعقولات اثما ينتهض في المعقولات بالفعل والمجرئات بالفعل لا التي من شأنها التجريد وليس لكل احد ان يدرك معقولا من جهة عقليته من غير ان يشوب بالخيال والحس و ظنى ان مثل هذا الانسان ليس باكثرى الوجود .

والشيخ خالف هذا الرأي في اكثر تصانيفه محتجاً بان الانسان لا يخلو عن ادراك بعض الاريات كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ، فيكون بها حيوته العقلية وله سعادة ضعيفة و كائنه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه اذ قال في رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتصال ابي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال بانه :

هل يجوز ان ينفرد هذه القوة بعد انتفاض القلب بنفسها او هي متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يختصها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكيمى لا يسوق الشئ الى العبث<sup>١</sup> .

### حكمة مشرقية

ان بناء هذا الكلام و نظايره على انحصار نشآت الانسان في النشآت الحية والنشأة العقلية ، و جهور الحكماء لما لم يتقنوا بنشأة<sup>٢</sup> اخروية غير النشأة العقلية ، اضطروا الى هذه الاقوال ، فتارة قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلها و تارة بتناسخ الارواح السافلة والمتوسطة امثال السافلة فالى الان كوان العنصرية من انسان آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والنسخ والفسخ والرسخ<sup>٣</sup> .

واما المتوسطة فالى عالم الا فلاك وتارة بصيرورة بعض الاجرام العالية موضوعاً لتخييلات نفوس الصالحاء والرهتاد من غير ان يصير متصرفه فيه ، و بعض الاجرام الدخانية للنفوس الشقية .

ونحن قد اقمنا البرهان على ان العوالم ثلاثة ، والمشاعر الا درائية منحصرة في ثلاثة الحس والتخييل والتعقل و لكل منها عالم .

واما الوهم فهو مدرك المعاني مضافة الى المواد فليس يختص به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما ان الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دنياء و برزخ متوسط و

١- واعلم ان الشيخ بناد على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجرد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التي لم تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكلية و نحن قد اثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المتحركة للاشباح والاجسام مجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول في الرسالة التي وضعناه في اثبات تجرد الخيال و بيان عالم المثال .

٢- وهو المسخ والنسخ ....

آخرة فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هى عالم الأمر و ادراكها بالعقل القدسى .

### ذكر "فيه حكمة" عريشة

نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى كتاب الملل والنحل عن الاسكندر ، انه قال فى كتابه فى النفس : ان النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلا حتى القوة العقلية ١ .

و خالف استاده ارسطاطاليس فاته قال : «الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى ١ ، القوة العقلية فقط اذ لا قوّة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها . والمتأخرون يثبتون بقائها على هيئات اخلاقية استفادتها بمشاركة البدن فيستعد بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم . انتهى ٢ » .

واقول : التوفيق بين القولين : ان الاسكندر اراد بعدم بقاء القوة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل و اراد ارسطاطاليس ببقائها عند صيرورتها عقلا بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذا الفيلسوف : لا قوّة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها ، فمبناء على امتناع مفارقة القوة الحيوانية المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذا العالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانية مدركة للجزئيات بعد البدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد .

١- ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الالاد بقاء النفوس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية فى الآخرة و يوم المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات وفى بعض النسخ نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، الشارسانى  
٢- فى بعض النسخ : استفادتها من مشاركة البدن ....



النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللّحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجرّدة التعلّق بالأبدان المعلّقة فيبقى بحيوانيتها في دارالجزاء مثابة او معاقبة<sup>١</sup>.

واليها الاشارة في قوله تعالى : «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» .

### الاشراق الثامن

في ان لكل انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانية و اخرى حيوانية و اخرى نباتية . والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر . فان لك ان تقول : احسست ، ففضبت ، وادركت فحرّكت ، فمبدء الكل انت و انت نفس شاعرة فكل القوى من لوازم هذه .

### حكمة عرشية

ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جممية هي ظل للوحدة

١- في النسخة داط ونسخة التي كتبت في حياة المصنف وفده رأينا حاشية منه «وه» و يظهر من لفظ : دام ظله انه كتب في دولة حيوته اعلى الله قدره في المنشآت الالهية لا بأس بذكرها في هذا المقام و هي هذه «وصا يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم في اثولوجيا : فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و لطقية فهي مغارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتي لم يتدنس ولم تنسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها ترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التي قد اتصلت بالبدن وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في الدلائل البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بشعب شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس طلق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير تهلك او تبديد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانبيات لانها حققة لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله .

الالهية فهي بذاتها عاقلة<sup>١</sup> و متخيلة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف : من اثنا ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية<sup>٢</sup> فالنفس تنزل الى<sup>٣</sup> درجة الحواس عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عندنا<sup>٤</sup> بصر عين باصرة و عند السماع اذن واعية<sup>٥</sup> ، فكذا في البواقي حتى<sup>٦</sup> اللسنية والقوى التي تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدة<sup>٧</sup> به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ الى<sup>٨</sup> مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان الامر كذلك لكالت النفس متجزّبة<sup>٩</sup> و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة او يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه الاوهام عن وجه الحق بحمد الله وما احسن ما قيل في التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذو كوة عنها بالشماع و احتربه وبالتسخين و احتربهما و بالا شتمال لكبريتية فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره في النبات والحيوان والانس فكما ان<sup>١٠</sup> النور الشديد يشتمل على<sup>١١</sup> مراتب الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال<sup>١٢</sup> مركب على بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك الوجود القوي<sup>١٣</sup> جامع لما في الوجودات الضعيفة من المراتب فيترتب عليه مع بساطته جميع ما يترتب على<sup>١٤</sup> كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود .

### تذكرة

النفس الادمية مادام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية

- ١- فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة... دط .
- ٢- وقد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره دقه .
- ٣- فيصير عندنا ابصار عيننا باصرة واذنا واعية... حتى اللمس ... دط .

على مراتبها و كذلك هي تخطى درجة الطبيعة الجمادية \*

فالجنين نبات ' بالفعل و حيوان ' بالقوة اذ لا حس له ولا حركة ارادية و بهذه القوة ممتازا عن ساير النباتات و اذا خرج الطقل من جوف امه صارت في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والروية فان كان فيها استعداد الارتفاع الى احد النفوس القدسية والعقل بالفعل قبلت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشد المعنوى ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امه قبل الاشد الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصورى يصير انسانا بالفعل ملكا بالقوة او شيطانا او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد اليها .

### تذويب "عرشى"

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكك فى تجرد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الاعمى الجمية حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حققت الحقايق فالتمسك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له، ليس بجيد لما علمت غير مرة ان للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الالفاظ لا تأبى الحقيقة !

### حكمة مشرقية

ان الانسان يتنوع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

١ - ممتاز فى نسخه دوط وفى بعض النسخ : ممتاز وفى بعضها : ممتاز .

\* فى النسخ المخطوطة بعد : درجة النفوس النبوية على مراتبها : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجمادية واذا خرج الطقل من جوف امه ...

الله الغطاء عن بصيرته في هذه الدنيا واما الاكثرون فائهم كما دل عليه قوله تعالى :  
«بل هم في لبس من خلق جديدا» حتى الشيخ الرئيس ومن في طبقة من الحكماء وقد  
سأله بهمنيار في مفاوضة بينهما عن تجويز تبدل الذات فنفاه .

والحق ههنا مع التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفين :  
العقل والهيولى . وكل من رجع الى وجدانه وجد ، ان هذه الهوية الحالية منه غير  
الهوية الماضية والآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف اطوار لذات واحدة  
وفي القرآن آيات كثيرة تدل على تقلب الانسان في نفسه و جوهه مثل  
قوله تعالى : «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه» .  
وقوله تعالى «انا الى ربنا لمُنْقَلِبُونَ» وقوله تعالى : «ارجعنى الى  
ربك» وقوله تعالى : «وينقلب الى اهله مرورا» .

### حِكْمَةُ عَرْشِيَّة

انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة وفي هذا الكتاب المملوء من العلوم -  
الربانية و تأمل في هذا الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط .  
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون<sup>١</sup> ، اقرء  
كتابك<sup>٢</sup> ، واحسب حسابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا<sup>٣</sup> .  
فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئاتك واعمل بقوله صلى الله  
عليه و آله :

١- بل باختلاف اطوار .... آتى  
٢- سورة ٤٢ ، آية ١٣  
٣- سورة ٨٢ ، آية ٦  
٤- سورة ١٧ ، آية ١٥

١- سورة ٥٠ ، آية ١٤  
٢- سورة ٨٤ ، آية ٦  
٣- سورة ٨٩ ، آية ٢٩  
٤- سورة ٤٥ ، آية ٢٨



حاسب نفسك قبل أن تحاسب غداً و تفكر في هذا الصراط المستقيم أولاً<sup>١</sup> ثم امش عليه إلى الله فإنه صراط الله العزيز الحميد. وتدبر في قوله تعالى: «وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» ففي معرفة النفس الأكاديمية وقراءة هذا الكتاب الذي فيه الحكمة وفصل الخطاب تظهر بالمقصود وتهتدي إلى أصل الوجود «وتمسح لك<sup>٢</sup> أبواب السماء والملائكة يدخلون<sup>٣</sup> عليك من كل باب» وتدخل الجنة بغير الحساب وإن كنت لا تحسن أن تقرأ هذا الكتاب وقد أوجب الله عليك قراءته ولا تقدر أن تفهم كيف تزن بهذا الميزان أو كيف تحسب هذا الحساب وقد أمرك به رسوله وكيف تجوز على هذا الصراط وقد كلفت باتباعه والمشي عليه.

فاحضر مجلس إخوان لك ناصحين والزم طريقهم واهتد بهديهم بعد أن يرفع عنك حجاب المصيبة والجهود واخضع عن نفسك لباس التقليد وتفك عن رقبتك قلادة الشهرة والرياء وتجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والامتراة حتى يعلموك ما علمهم الله ورسوله ويحرفوك ما عرفوا من الحق فتسير بسيرهم العادلة وتعمل بسنتهم الحسنة وتنظر بعين البصيرة في حقايق الأشياء كما نظروا وتنفعه في دين الله كما فقهوا وتدخل مدينة العلم والحكمة كما دخلوا وتنجوا من عذاب القبر وتحيا بروح المعرفة واليقين وتعيش عيش الكاملين وتحشر في زمرة أئمة الصالحين ❀

### الاشراق التاسع

في ان النفوس لا تتناسخ .

ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الى

١- سورة ١٦ آية ١٥٤      ٢- سورة ١٧ آية ٤٠      ٣- سورة ١٣ آية ٢٤  
❀ فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع منك .... وتخلص عن نفسك .... فتسير بسيرتهم ..... و تنفعه .... كما فقهوا

بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة بان يموت حيوان و ينتقل نفسه الى حيوان آخر او غير الحيوان سواء كان من الالهة او من الاشراف او بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذا البدن الى بدن آخرى مناسب لصفاتهما و اخلاقهما المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند ابحاثنا المعاد الجسماني وهذا امر محقق عند ائمة الكشف والشهود ثابت منقول من ارباب الشرايع والميل ولهذا قيل : « ما من مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ ، وعليه يحمل ماورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب وظننى ان ما نقل عن اساطين الحكمة كافلاطن ومن سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين انوار الحكمة من الالهة نبياء سلام الله عليهم اجمعين <sup>١</sup> من اصرارهم على مذهب التناسخ <sup>٢</sup> هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نياتهم واعمالهم <sup>٣</sup> » و وجدوا ما عملوا حاضرا <sup>٤</sup> و شاهدوا ايضا كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرر اعمال جسمانية يناسبها حتى يصدر عنها الاعمال من جهة تلك الملكات بسهولة <sup>٥</sup> صرحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى : « ونحشرهم يوم القيامة على اوجوههم <sup>٦</sup> » اي على صور الحيوانات المتنكسة الرؤس وقوله : « واذا الوحوش حشرت <sup>٧</sup> » وقوله : « تشهد عليهم السنتهم و ايديهم <sup>٨</sup> وارجلهم بما كانوا يعملون <sup>٩</sup> » وقوله : « قالوا لجلودهم لم شهد <sup>١٠</sup> تم علينا <sup>١١</sup> »

١- وان اردت تفصيل الاقوال الواردة من اساطين الحكمة في التناسخ فارجع الى حكمة الاشراف وحواشي المصنف الملامة على هذا الكتاب وشرح حكمة الاشراف ١٢١٦ هـ ق ط ص ٤٧٦ ، الى ص ٥٢٠ .

٢- في نسخة: دأى و آتى و بعض النسخ الموجودة عندنا « اما كان بهذا المعنى »

٣- سورة ١٨ ، آية ٤٧

٤- سورة ١٧ ، آية ٦٩ .

٥- سورة ٨١ ، آية ٥

٦- سورة ٢٤ ، آية ٢٤

٧- سورة ٤١ ، آية ٢٠

وقوله : «اليوم نختِمُ على أفواههم و تكلمنا أيديهم و تشهد أرجلهم<sup>١</sup> بما كانوا يكسبون» .

وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله : «يحشر الناس على وجوه مختلفة؛ يحشر الناس على نياتهم ، يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون ، وكما تنامون تبعثون» .

فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فتري الصُّور اناسي وفي الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه .

وثالثها : ما يسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التي كانت الى صورة ما ينقلب اليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفته من حيوان آخر وهذا ايضا جائز بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بنى اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم<sup>٢</sup> القردة والخنازير ، وكونوا قردة<sup>٣</sup> خاسئين» .

واما مسخ صورة الباطن دون الظاهر فكقول النبي صلى الله عليه وآله في صفة قوم من أمته : اخوان العلانية اعداء السرية سنتهم احلى من العسل و قتلويهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللين» .

فهذا مسخ البواطن ان يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان ، والله العاصم من هذه القواصم .

١- سورة ٢٦ ، آية ٦٥ .

٢- سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣- سورة ٧٤ ، آية ١٦٦ . حسب ما قرئناه .....

## حِكْمَةُ عَرْشِيَّة

أما التناسخ بالمعنى الأول فقد مضى ما يستبين به استحالة اذ قد علمت: ان النفس في اول الكون درجتها درجة الطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعلية<sup>١</sup> ما فيستحيل ان يرجع تارة<sup>٢</sup> اخرى الى القوة المحضة والاستعداد .

ثم انه قد مضى ان الصورة والمادة شيء واحد له جهتا فعل وقوة وهما معا يتحرران و يتدرجان في الاستكمال بازاء كل استعداد، فعلية خاصة فمن المحال ان يتعلق نفس جاوزت درجته النباتية والحيوانية الى مادة المنى او الجنين .

وقد علمت : ان المنى لم يتجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية وان الجنين مادام في الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتية<sup>٣</sup> والتمنى الذي حكى الله تعالى عن الاشقياء بقوله : «يا ليتني كنت<sup>٤</sup> ثراياً» .

تمنى امر مستحيل الوقوع وكذا قوله : «يا ليتنا<sup>٥</sup> نرد<sup>٦</sup> فنعمل غير الذي كنا نعمل» فقد حرم الله الرجوع الى الدنيا عليهم اذ لا تكرار في الفيض ولا تعدد في التجلي<sup>٧</sup>

١- جاوزت درجة النباتية ، اكثر النسخ الموجود عندنا

٢- سورة ٧٨ آية ٢١ ٣- سورة ٦ آية ٢٧

٤- وقد عبر عن هذا المطلب في مسفوراتهم بمبارات مختلفة وليس لماهية واحدة الا وجود واحد ، وليس لوجود واحد الا ماهية واحدة ، ليس لشيء واحد وجودان ، وان الله لا يتجلى في سورة واحدة مرتين ولا تكرار في تجليه والشيء لا يثمر ما يضاده ويباينه من جميع الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثل شي<sup>٨</sup> ، وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في شرحنا على مقدمة القيصرى ط مشهد ١٢٨٥ هـ ق ص ١٢٦ ،





فلا نزاع فى هذه التسمية .

وان اراد به انتقال النفس من جسد الى جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .  
وهذا المذكور والذي قبله وان كان بحثاً على السند الا ان الغرض التنبيه على حقيقة المقام .

### حُجَّةٌ "اُخْرَى" لَهُمْ

ان الجهال والفجرة لو تجرّدوا عن الايدان والاعتراف وعن قوة مذكرة لِقْبَائِحِ افعالهم وخطاياهم ومدرّكة لملكاتهم وآرائهم فتخلصوا وصعدوا الى الملكوت الاعلى فابن الشقاوة ؟ ! .

والجواب بطريق عرشى : ان لهم ابداناً اُخْرِيَّةً جُشِرُوا اليها وتعذبوا بانواع الآلام المناسبة لآعمالهم .

### حُجَّةٌ "اُخْرَى" لَهُمْ

ان الفسقة والاشراكم ربما اطمّعت نفوسهم عند قلّة الشواغل بسلام او مرض او خلل بشىء من الامور الغيبية لا تصالّهم بالملكوت فاذا زال المانع البدنى بالموت وتجردوا من غير انتقال الى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة .  
والا اعتذار بـ : ان الهيئات الرديئة يمنهم عن الوصول اليها . يدفعه ان الهيئات لم يمنها مع الشاغل البدنى ومنعها بدونه .  
والجواب ما مرّ من اثبات دار اُخْرَى هى دار الجزاء والحساب .

١- : وخطاياهم ومدرّكة لملكاتهم ...

٢- وتجردوا من انتقال آتى - دط

## حُجَّةٌ أُخْرَى لَهُمْ

ليس للحيوان عضو، إلا<sup>١</sup> وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل، فليس لاحد ان يقول:  
الفرس لا يزال ينتفض فرسيته<sup>٢</sup>.

ثم ان للحيوانات عجائب افعال و حركات ذهنية، فانظر الى النحل ومسدساته  
و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرود والبيعاء ومحركاتها لافعال العقلاء واقوالهم و  
غير ذلك من رياسة الاسد و تكبر النسر و سماع الايل و فراسة الفرس و وفاء الكلب  
وحيلة الغراب اهذه كلها بكيفية الزواج او بالطبيعة الجبرمية؟

واحتساراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئي يحفظ في الخيال فلم يكن يحترز  
عما يخالفه في المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعم معنى<sup>٣</sup> كلتي يتلزم نقاً مجردة  
لم يجز في العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان او الوصول الى السعادة العقلية  
بعد المفارقة.

والجواب: ان لكل حيوان ملكايتهم وهاديا يهديه الى خصايص افاعيله المعجبية  
كما في قوله: «واوحى ربك<sup>٤</sup> الى النحل» وبعض افاعيلها غير متبعد عن ذوات الشعاع  
الجزئية<sup>٥</sup>، على انا لم نكر ان يكون لاعداد منها قرينة الدرجة الى اوايل رتبة  
الانسانية حشر الى بعض البرازخ السفلية الاخرية.

## تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأيا في التناسخ و اقلتهم تحصيل طائفة ذهبوا الى  
امتناع مفارقة شئ من النفوس عن الابدان لانتها جرمية السخ متروكة في اجساد.

١- ينتفض فرسيته ... دط - آق - ل.

٢- من ذوات الشعاع الحية ... دط

٣- سورة ١٦ آية ٧٠

الحيوانات<sup>١</sup>

فيقال لهم : ان هذه النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على  
تجرد النفوس الا نسيئة ينافي مذهبهم لا تمتاع انتقال الصور والا عراض من محل<sup>٢</sup>  
الى آخر و ان كانت مجردة ، فالعناية مقتضية لا يصل كل موجود الى كماله و غايته ،  
و كمال الانسان في النشأة الثانية سواء كان سعيدا او شقيئا .  
« اما الذين سعادوا ، ففي الجنة و اما الذين شقوا ففي النار » و سيأتي زيادة تبصرة .

## الاشراق الحادي عشر

في الاشارة الى النفس الفلكية .

ان الاجرام العلوية ذوات نفوس ناطقة ، وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون بحسب  
آرائهم الطبيعية .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان المانع عن قبول الفيض الذي يكون للأجسام التضاد  
والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال .

الا ترى ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تراكب ازدادت في قبول  
الفيض الرباني<sup>٢</sup> حتى اذا امتعت في الخروج عن التضاد و توسطت الى حاق الاعتدال  
استعدت لقبول ذات الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دورية الحركات دائمة -  
الاشواق يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير -  
الالهى يظهر اولاً في العرش الاعظم الذي بمنزلة قلب العالم و يبدء من الجرم الاقصى  
فيمر بالافلاك و بتوسطها يصل الى الاجرام الارضية على ما اوضحته افاضل -

١- والقاتلون بهذا القول على ما في شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي «ره» جمع من الاقدمين و بينهم

قليل من المتأخرين

٢- والنفس الرحمانى .... دبط



## الفلاسفة .

ولو لم يكن في عالم السماوات من الشرف والفضيلة ما ليس لغيرها من الجزيمات لما جرى على لسان أكثر السليين والائم ان الله على السماء ولم يرفع اليها الا يدي في -  
الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرّحمن على العرش استوى<sup>١</sup>» .

واما الا جرام<sup>٢</sup> لا سطقية التي هي تحت كثرة القصر، فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادها في الصور الا فل ذلك الفيض وهي الطبيعة السائلة المتجددة النفعلة على -  
الدوام ، لا يتقر : على وجودها ابدًا .

ثم كلما تخلّصت وبعدت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهي الى<sup>٣</sup>  
لباب العالم الارضى «كشجرة اصلها ثابت<sup>٤</sup> وفرعها في السماء» وهو الا نسان واذا  
بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الاعظم والفيض الا تم<sup>٥</sup> كاتصال الفلك بالملك .  
فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم وهو العقل كبذر و  
آخره وهو العاقل كنسرة : ابتدئت اولا وظهرت آخرا .

### حكمة عرشية<sup>٦</sup>

ان للفلك عقلا و نفسا و طبيعة سارية في جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعددة  
متباينة الوجود ، فان ذلك مستع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور و غيرها  
من العوارض والا كالات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهويته البسيطة جامعة لحدود  
هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية : اي ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

محضه - ناقصه - الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشرة الحركة ليس الا ما يميل -  
الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقلية لا يباشر التحريك ، لتساوي نسبة الارادة الكلية الى جزئيات حدود الحركة ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي ، واما من حيث نشأتها الحيوانية ، فلها وجه الى القدس «فيها عين» جارية» ينبع منها ماء - الحياة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر<sup>٢</sup> موضونة متكنين عليهما متقابلين<sup>٣</sup> يطوف عليهم ولدان» مخطدون بالكواب و اباريق وكأس من معين» .

وقد مرنا البرهان<sup>١</sup> على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعة الحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع ، ولكل من هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار والتوازم و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى .



### الشاهد الثالث

في التجرد لاثبات معاد النفوس

وفيه اشراقات

الاول ، في العقل بالفعل . لما علمت ان كل صورة معقولة بالفعل هي ما وجودها وجود صورة فارقت المواد الجسمية وعلايقها فهي بذاتها عاقلة بالفعل كما انهم معقولة

١- سورة ٨٨ ، آية ١٢

٢- في بعض النسخ : فيها سرور مرفوعة

٣- سورة ٥٦ ، آية ١٨ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥

٤- في بعض النسخ : لقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ...

بالفعل ، وكل صورة ماديته فهي عاقلة و معقولة بالقوة .

والنفس مادامت كونها متعلقة الوجود بالمادة فليست عاقلة ولا معقولة بالفعل ، بل بالقوة وليس كما هو المشهور ان النفس تجرد الصورة المحسوسة و ينزعها عن موادها فيصيرها معقولة بالفعل والنفس عى ماهى بحالها حتى يكون هى ثابتة والاشياء متحيلة متغيرة بل الا مر بالعكس اولى من ذلك فان الاشياء المادية المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولا فظهور كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانية مجردة وعلى الحواس بصور متخالفة ماديته ليس بان يدل على كون حركة النفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصة وكان فى الوجود وحدة روحانية وكثرة جسمانية واخرى مادية قضت العناية الربانية بايجاد نشأة جامعة تدرك النشآت فرتب لها قوة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقلية فيتمكن بتلك المناسبة ادراكها<sup>١</sup> ونيلها من حيث هى وهو النقل الفعال وقوى جسمانية او مادية يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانية او المادية فيدركها من حيث هى وهو الجسم او المادة .

ثم ان النفس فى مبادئ تكوينها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانية و يكون وحدتها العقلية بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا و معقولا بعد ما كانت حقا و محسوسا فللنفس حركة فى ذاتها من هذه النشأة الى نشأة الاخرة .

١ - ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركة النفس اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب ،

٢ - من ادراكها و نيلها : آتى - دة .

### الاشراق الثانى فى اتحاد العقل بالمعقول

لما تبين ان كل صورة فى مادة تختلف بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ينالها ، فكما ان المحسوس ينقسم الى ما هى محسوسة بالقوة والى ما هى محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجواهر<sup>٢</sup> الحساس والا حساس ليس كما زعمه الجمهور من ان الحس مجرد صورة المحسوس من مادته ويصادفها مع عوارضها الشخصية وانخيال تجربتها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها الشخصية من مادة الى غيرها .

ولا ايضا معنى الا حساس حركة القوة الحسية الى نحو صورة المحسوس - الموجودة فى مادته كما ذهب اليه قوم فى باب الابصار بل بان يفيض من الواهب صورة نورية يحصل بها الادراك فهى الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسة ولا محسوس الا بالقوة<sup>٣</sup> .

واما وجود صورة فى مادة مخصوصة مع شرايط و نسب مخصوصة فهو من المتعديات .

فكذلك الحال فى القوة العاقلة و صيرورتها عقلا بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريد الصورة عن المادة وعوارضها تجريدا تاما من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلا بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلى بذاته المعرفة عن الصورة العقلية يدركها .

وليت شعرى اذا لم يكن له فى ذاته صورة المعقولات فبأى شئ ينالها هو

٢- بالجواهر الحاس - داط

١- فى بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...

٣- : فلا حس ولا محسوس ..... آتى - لىم



بذاته العارية المظلمة يدرك الـ"أ" نوار العقلية فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» او ينال الـ"أ" الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة او الـ"أ" كيف يدرك بها غيرها و الـ"أ" فان جاز ذلك<sup>١</sup> فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لساوراتها فالكلام فيه عايد جدعا .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة لم يصح<sup>٢</sup> لا<sup>٣</sup> حد ان يقول : انه في ذاته معرض عنها غير منور بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الـ"أ" شياء المعينة بالفعل الـ"أ" بالصورة وليس وجود الصورة لها لحق موجود بوجود بالانتقال من احدهما الجانبين بل بان يتحول المادة في نفسها من مرتبة من النقص الى<sup>١</sup> مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً<sup>٢</sup> بالفعل وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مبين لموجود مبين كوجود السماء والارض لنا<sup>٣</sup> كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتها الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الـ"أ" حصول اضافة محضة والاضافة من اضعاف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها<sup>٤</sup> في الخارج الـ"أ" كون الطرفين على<sup>١</sup> وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حفظهما من الوجود ، لا ان<sup>٢</sup> لها صورة في الـ"أ" عيان .

ثم ان وجود الـ"أ" اضافة الى<sup>١</sup> شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- غير المنسخ ومنها نسخة دط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لساوراتها والكلام فيه عايد جدعا .  
٢- كوجود السماء لنا ، لست اقول صورتها الحاصلة فينا فليس الحاصل ..... دط  
٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والسلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا ، نعم ربنا حصلت صورها لذاتها أو لقوانا والكلام عايد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا هي بمجرد الاضافة ايضا او بالا اتحاد معنا ، فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولا حقيقيا<sup>١</sup> لصورة شيء كما علمت و هكذا يتسلسل الامر الى غير النهاية وان كان بالا اتحاد فهو المطلوب .

فعلّم ؛ ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرك والمُدرك والعقل الذي يدرك - الاشياء كلها فهو كل الاشياء وهذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم ان النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات - الجاهلة بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلا .

وليست الصور العلمية كالتقنية المالية من «الذهب والفضة والانعام والحرث ذلك<sup>٢</sup> متاع الحياة الدنيا» اي وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسميّة بعضها بعض الذي مرجعه الى وجود النسب الوضعية .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم ولا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكل غائب عن الكل فالجسم جوهر ميت<sup>٣</sup> ظلمي<sup>٤</sup> وما يتعلق به فهو بقدر تعلقه بالجسم يكون غائبا عن نفسه مائتا والنفس بقدر خروجها من القوة الجرمية الى الفعل العقلي يكون حيا عقليا واذا صارت عقلا بالفعل يصير حيوته حياة كل شيء<sup>٥</sup> دونه وييده ملكوت هذه الاشياء التي تحته .

### حكمة مشرقية

كلما يراه الانسان في هذا العالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه في ذاته

١ - فحصول الاضافة ليس حصولا لصورة شيء و هكذا يتسلسل الامر .... دلت - آتى

٢ - س ٢ ي ١٢  
٣ - كلما يراه الانسان في هذا العالم فعلا من وقت ارتحاله .... دلت

وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه وعالمه أيضاً في ذاته .

### حِكْمَةٌ "أُخْرَى"

النفس الإنسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها<sup>١</sup> ويكون قوتها سارية في الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

#### الاشراق الثالث

في حصول العقل الفعّال في انفسنا<sup>٢</sup>.

ان للعقل الفعّال وجوداً في نفسه و وجوداً في انفسنا لا نفّسنا فان كمال النفس الإنسانية و تمامها هو وجود العقل الفعّال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشيء اليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .  
وان استشكل احد هذا الا<sup>٣</sup> مر ب : ان شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدماً و غاية متأخرة لشيء واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذي يحصل بتكرّره كثرة عددية من نوع واحد و هذا الواحد لا يكون الا من -  
الجسمانيات .

ثم لا شك ان النظر في العقل الفعّال في نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادى وليس النظر ههنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثر النفس و انفعالها عنه ثم صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان في اول صباه بالقوة في الكمال -  
العقلي والوجود المفارقي وان كانت بالفعل في كونها صورة كمالية للجسم الطبيعي من

١- في بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها . ٢- واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفس في الاسفار

مفصلاً وان شئت فراجع طرقة من نفس ص ١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الـ"فاعيل" ثم يصير امرأ عقلياً بالفعل في تصوير الحقائق و افادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسية وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر ما يخرج اليه وهذا ايضاً لو كان غير مفطور على الكمال العقلي لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الامر الى لانهاية بل ينتهي الى فيض علوي ونور الهى يتصل بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبالاّ اتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوّة الى حدّ كونه مبصراً بالفعل و بالاّ اتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من اليّن المشاهد : ان هذه الصورة العقلية موجودة في ذاته لما بيّن ان العقل كل الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متصل بالعقل الفعال و بقدر اتصاله به واتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان اتصاله وحده لا يظهر في البصر صورة شيء من المحسوسات مالم ينصف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صور المحسوسات فالنور المحسوس ليس كل المستيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فائه كل المعقولات وقد اتضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهر فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لاّ أنّه مقوّم للجواهر الفعلية .

#### الاشراق الرابع

في ترتيب ما يحدث منه في الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالدائرة يبتدى من اوّل وينتهى آخرها الى اوّلها .

١- متصل بها . د،ط

٢- في النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه من حد كونه مبصراً بالقوّة الى حد الفعل



ان اول ما يحدث منه في الانسان بعد القوة الهولائية التي حدثت في هذا -  
العالم<sup>١</sup> بواسطة حركات الافلاك الدائرة من فيض العالم الملكوت شوق<sup>٢</sup> الى 'محركها'  
وجاعها حدوث امر مثل انفعال النوان عن الرجال ؛ هي القوة التي بها يتحفظ  
صورة جسيمة<sup>٣</sup> .

ثم القوة التي بها يتغذى وينمو ثم التي بها يدرك الملموس من اوائل الكيفيات  
كالحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يشعر بالروائح  
فاذا تم له وجود اللمسة والذائقة والشمسة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات  
والتي يدرك الاضواء والالوان وماتحتها ويحدث معها القوة النزوعية الى ما يحس  
فيشاقه او يكرهه ثم يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و  
يحفظ بها ما ارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثم قوة اخرى متصرفه فيها  
بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى  
درجات الحيوانية واعلى مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرؤية فهذه هي القوة النفسانية  
فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة وهي شبه المادة للقوة المتخيلة وهي للقوة  
الناطقة .

فاما النزوعية فائتها في الوجود تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة على  
مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه وهرّب عما يخالفه الا ان هذا الطلب  
يسمى في الحساس والمتخيل والناطق شوقا و ارادة وفيما تحتها ميلا وفيما فوقها  
عناية فبالناطقة تم كمال العالم الحسي والمثالي فيجتمع عند الحاسة الرئيسة للخمس  
صور المحسوسات عند حضورها وعند المتخيلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١- شوقا الى محركها ... آفق

١- من حركات الافلاك ... دةط

٢- يتحفظ صورة جسيمة .

بعد ذلك ان ترسم فى الناطقة صور معقولاتها التى هى عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهى الاشياء البريئة من المادة و علائقها .

واما المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقلياً بل حسيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلية والمعانى الصورية كالحجارة والنبات وما يحصله مادة او جسم فان هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هى آثار المعقولات وظلالها و اشباحها و اول ما يحدث من العقل الانسانى بالطبع فهو كهيئة فى مادة نفسانية هى فى ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان يكون مادة لمادونها ولا صورة لما فوقها كما ان الهوى لا يمكن ان يكون صورة لامر اذا اخس منها فالناطق صورة بنحو و مادة بنحو آخر فى عالم الاشباح وتلك فى عالم الارواح وانما يصير صورة عقلية لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكأنما خرجت من القوة الى الفعلية خرجت مخزونات من القوة وهكذا الى ان يصير قوة ذاتها فعلاً محضاً و خيالها عقلاً محضاً و بصيرتها بصيرة و قلبها قلباً فهى لا تزال مفتقرة الى شئ آخر ينقله و ينقلها من حد القوة الى حد العقل و يقلبها كيف يشاء و هو ملك روحانى من ملائكة الله و نور عقلى من انواره يستوق عباده الى رضوانه .

#### الاشراق الخامس

فى ان الانسان العقلى شئ واحد مبوط .

وذلك لانه كامل الذات لا يحتاج فى وجوده الكمالى البقائى الى تفصيل قوى و تركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقلياً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدنه و غايته شيئاً واحداً و يكون بدنه علّة تمامه و يكون «ما هو» و «لم هو» فيه

امراً واحداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدعت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مختلفة في مواضع لأن القصور علة التكثير فصارت علة بدئها غير علة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة ، إلا أن الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفوا إثرأ واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكّرة كلها كأنّها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما أن الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذا الذائقة يتلذذ السطعومات والشامّة تجلب الروائح والباصرة والسامعة يأخذ ان صوراً لصوت والأ نوار والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحوسات والناطقّة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التي قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و إمساك لما يجذبه كل بحسبه و حاله « كل نفس معها سائق وشهيد » .  
وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتحد فيه كل سائق وشهيد و فاعل و غاية .

فالنفس الانسانية (كما صرح الفيلسوف المعلم) : ببعض قواها في هذا العالم و بعضها في عالم العقلى بل في كل عالم من العوالم لها جزء وليست اجزاؤها كاجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهية<sup>٢</sup> .

الاشراق السادس

في السعادة الحقيقية .

لانزاع لاحد في ان لذة كل قوة نفسانية خيرها با دراك ما يلايمها و اتمها

١- س ٤٥٠ ي ٢٠

٢- صرح بهذا الشيخ البوناني في كتاب التلويج الميمر الرابع

و شرئها بادراك ما يضادها فلذة الحس<sup>١</sup> ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذة -  
الغضب الظفر بالآ<sup>٢</sup>تقام ، والوهم الرجاء والحفظ التذكر .

ثم<sup>٣</sup> هذه القوى<sup>٤</sup> وان اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فما وجوده اقوى  
وكماله اعلى<sup>٥</sup> ومطلوبه<sup>٦</sup> الزم و ادوم<sup>٧</sup> فلذته اشد<sup>٨</sup> فليس كل<sup>٩</sup> لذة كما للحمار في بطنه  
وفرجه حتى يكون المبادى السابقون المقرَّبون<sup>١٠</sup> عندهم اللذة والسعادة اصلا<sup>١١</sup>  
ثم ان<sup>١٢</sup> الكمال والالام<sup>١٣</sup> الملايم ربما تيسر للقوة الدراكة وهناك اما مانع شاغل  
لها عنه فيكرهه ويؤثر ضده ككراهة بعض المرضى للطعموم الحلو واثار ضدها واما  
ممنوعة<sup>١٤</sup> هي بضده ما هو كمالها فلا تنص<sup>١٥</sup> به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يتحد بالعقل الكلّى  
ويتقرّر فيها صورة الكل<sup>١٦</sup> والنظام الا<sup>١٧</sup>تم والخير الفايز من مبدء الكل السارى في -  
العقول والنفوس والطبايع والاع<sup>١٨</sup>جرام الفلكية والعنصرية الى آخر الوجود فيصير  
بجوهرها عالما عقليا فيه ماهية الكل<sup>١٩</sup> «ويتقلب<sup>٢٠</sup> الى امله مسرورا» .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لساير القوى كانت نسبتها اليها في -  
العظمة والشدّة والدوام والثروم كنسبة العقل الى القوى الحسية البهيمية والغضبية  
لكننا في عالمنا هذا و انغمارنا في البدن وحواستنا البدنية واغراضنا الدنيوية لانحن  
اليها كل<sup>٢١</sup> الحنون الا<sup>٢٢</sup> من خلع منا عن نفسه ربة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن  
بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئا من الملكوت الا<sup>٢٣</sup> على عند انحلال  
الشبهات و استيضاح المطلوبات ؛ فتجد من تلك اللذة مثالا<sup>٢٤</sup> ضعيفا تفوق لذته على كل  
لذة من لذات هذا العالم من منكح هنيئ<sup>٢٥</sup> ومطعم شهى<sup>٢٦</sup> و مسكن بهى<sup>٢٧</sup> .

١- عدت عنهم اللذة والسعادة .

٢- فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

٣- س ٨٤ ، ي ٩



وانت لو كنت عالي النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك  
اطعمه لذينة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة  
فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك وبين هويتك العقلية ،  
فرقت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لآن النفس كما مر باقية والعقل  
الفعال باق ابدًا والفيض من جهته مبدول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكثرة  
بالتقايص والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لا عيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن  
ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة  
الذوق حين عدم نياله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلو فرض كون المعارف  
التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة  
عندها موجودة في حقها لكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية  
في وجود هذه الحقائق لا في اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو  
وجود ضعيف منها و الا فاتها اقوياء الوجود اشداء النورية والسرقة في هذا  
الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة والثقة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود  
لذيد وكماله الكذ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولى والحركة  
والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقي فان كانت  
منفكة عن العلوم لکنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهيم الى السخيات التي تلفقها  
تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيل الصور الملمذة فينجر تخيلها ايّاه الى مشاهدتها بعد  
رفع الوهم كما في النوم الذي هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف في الجنة  
من المحسوسات .

فهذه الجنة المتوسّطين والصالحين وتلك هي الجنة المقرّبين الكاملين .

### الاشراق السابع

في الشقاوة التي بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقية فهي اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العالية  
او بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصي الحسية كالفسوق والمظالم و اما بحسب  
البحود للحق بالاراء الباطلة والاكثار للمحكم بالعقائد السفسطية او المشاغية  
وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرياسة وافتخاراً بما يستحسنه  
الجمهور و تشوّقاً الى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشقاوة في القسم الاول من قبيل الاعدام<sup>١</sup> كالسوت للبدن او الزمانة في  
الاعضاء من غير شعور بمولم<sup>٢</sup> كما في رمل

واما في القسم الثاني فبادراك امر مولم موزد، كالمضو الذي به وجع شديد فان  
هذه الهيئات الانقهارية قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لان حقيقتها  
يستدعي ان يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن و قواه الشهوية والغضبية ،  
فاذا انتهرت عنها وانقادت و خدعت ايّاه في تحصيل متأربها الدينية كان ذلك موجب  
شقاوتها و تألمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسبها<sup>٢</sup> عن امر عاقبتها

١- في النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت او الزمانة في الاعضاء ....

٢- ينسبها عن امر .... دعل

ويشغلها<sup>١</sup> سكر الطبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال العائق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذى النفس بتلك الهيئات الرديئة اشد الاذى<sup>٢</sup> ولكن لما كانت هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها فلا يبعد ان تزول في مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق في رُسوخها وضعفها وكثرتها وقلتها انشاء الله .

ويشبه ان يكون [في] الشريعة اشارت الى ' هذا حيث ورد : « ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار » .

واما القسم الثالث فهو النقص الذاتي للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب لنفسه شوقا اليه ثم تارك الجهد في كسبه ففقدت منه القوة الهيولانية وحصلت له فعلية الشيطنة والاعوجاج و رُسخت في وهمه العقائد الباطلة فهي الداء العيا الذي اعيت اطباء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذا الا لم الكاين عنها بازاء اللذة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشد من كل احساس ببناف حسى من تفريق اتصال بالنار او تجريد بالزعمير او قطع بالمناشير او سقطا من شاقق . وعدم تصوّر ذلك الا لم في الدنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتي بازائها هما الشقاوة والسعادة العقلتان المعروفتان عند الفلاسفة ونحن بصدد اثبات المكشوبات والعقوبات الحسينيين عن قريب انشاء الله .

#### الاشراق الثامن

في درجات الناس في هذه الشقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرآت قابلة للصور الواقعة في العالم و انما المانع

٢- او سقطه من شاقق

١- و يشغلها سكر الطبيعة .... دط

من انكشاف الصور العلمية له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوة كحديد المرات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل  
والثاني : كدورة الشهوات والمعاصي المكندرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له  
كصداء المرات وطبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقائق الى مصالح المعيشة واستيعاب همه في الطاعات  
والشفقة فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرئيات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها  
والرابع : وقوع السد والحجاب بينه وبين الصئورة المطلوبة باعقادات موقفة  
اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصباً فرسخت وتأكدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق .  
وهذا كالجدار الواقع بين المرات والصئورة كقوله تعالى : «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ  
وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» و قوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً  
فَاَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» .

الخامس : عدم الاتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما  
هو المطلوب الاصلى من الحضرة الالهية «على الصراط المستقيم» .  
فان الاتهاء الى الحق لا يمكن الا بالعثور على الجهة التي بها يقع الاتهاء  
والاتتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطرية فلا يحصل الا بمقربات و علوم سابقة  
وكل علم غير فطري لا يحصل الا بعلمين سابقين متزدد و جين على شرائط مخصوصة  
يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باصول المعارف و بكيفية الترتيب وعدم الاتقال من بعضها الى بعض  
على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .



مثاله في المرأة لمن اراد ان يرى قفاه فيها فاته يحتاج الى مرتأتين يضععهما ويراعى بينهما نسبة" مخصوصة وضعية حتى ينطبع صورة القفا في التي يقابله وينتقل منها الى الاخرى فيشاهده فهكذا في اقتناص العلوم طرق "عجيبة من حكايات -  
المرآيا و اشباحها المنتقلة .

والغرض منها في هذا المقام مجرد مثال كنضربه لموانع السعادة العلمية والا فجوهر النفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتحادها بالعقل يصير عين العلوم التي حصلها .

والحاصل : ان اللطيفة الملكوتية في الانسان امر رباني و سر من اسرار الله وهي بحسب الفطرة سالحة لمعرفة حقايق الموجودات لولا الاحتجاب بها هذه الامور التي بعضها عديمة و بعضها وجودية اعطسها الاشتغال بغير الحق من -  
الصور السوّهومة .

وفي الحديث عن صاحب هذه الشريعة : «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء» .  
واليه الاشارة بما روي : «انه قيل : له يا رسول الله اين الله في الارض ، قال : في قلوب عباد المؤمنين» .

وفي الخبر : «لا يسمنى ارضى ولا سمائى ولكن وسمنى قلب عبدي الوارع (المؤمن . خ،ل)» .

فعلم انه : اذا ارتفع هذه الموانع الداخلية والخارجية عن نفسه الناطقة تجلّى فيها صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ماهى عليه فتري في ذاته : «جنة» عرضها السماوات والارض» .

ومملكة العارف اعظم منها لأن هذه من عالم الملك فقط والملكوت  
فسحتها اعظم .

#### الاشراق التاسع

فى احوال النفوس الناقصة والمتوسطة و سعادتها  
و شقاوتها المظنوتين على رأى النحسكباء .

اما الناقصة الساذجة عن العلوم كلها حتى الاولييات فقد مرّ اختلاف الحكماء  
فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر اثنا فاسدة و على رواية  
«ثامسطيوس» اثنا باقية فاذا كانت باقية ولم تترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها  
ولا فضيلة عقلية تلذذها ولا امكن تعطلها من الفعل والالتعال وعناية الله واسعة  
وجانب الرحمة ارجح فلا محالة لها سمادة وهمية من جنس ما يتصوره وفى هذه  
الحالة لا عريئة عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الاطفال  
بين الجنة والنار .

واما النفوس العامية التى تصوّرت المعقولات الاوليّة ولم تكتسب شوقاً الى  
الحقايق النظرية حتى تتأذى بفقدانها تأذياً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصي  
الافعال الشهوية والغضبية او فاجرة عاصية .

قال الحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن فى كدرجتها  
اذ ليست لها درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولا يصح القول برجوعها الى ابدان  
الحيوانات ولا بغنائها<sup>١</sup> لما علم .

فطائفة اضطرثوا الى القول بان نفوس البهه والمثلهاء والزهاد يتعلّق فى .

١ - ولا بغنائها ...

الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخييلاتهم ليحصل لهم سعادة وهمية<sup>١</sup> و كذلك لبعض الاشقياء فيه شقاوة وهمية<sup>٢</sup> .

ومطابقة زيفوا هذا القول في الجرم الدخالي و صوبوه في الجرم السماوي والشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء ووصفه بأنه ممن لا يجازف في الكلام والظاهر انه «ابونصر الفارابي» واستحسنه قائلًا يشبه ان يكون ما قاله حقًا وكذا صاحب التلويحات صوبه واستحسنه في غير الاشقياء قال : «و امّا الاشقياء<sup>٣</sup> فليست لهم قوة الا رتقاء الى عالم السماء ذوات نفوس نورية و اجرام شريفة » .

قال : والقوة يحوّلهم الى التخيّل الجرمي وليس يتمتع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم<sup>٤</sup> كرى غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الاثيري والمنصري موضوعاً لتخييلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيئة مثلاً من نيران و حيئات تلسع و عقارب تلذّع و زقوم يشرب<sup>٥</sup> قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ .

وقال تأكيداً لهذا الرأي : ولست أشكّ لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهّال والفجرة لو تجرّءوا عن قوة جرمية مذكّرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جمالاتهم مخصّصة لتصوّراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الافاضل وقد مرّ انّ مبناه على عدم الاطلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخيالية .

١- واطلم ان الشيخ نقل هذا القول في اواخر الهيئات الشفاء بمبحث المعاد .

٢- شرح حكمة الاشراق الط ١٣١٦ ح ق اس ٤٥٢ ، ٤٥٣ - ١٥٤ .

## الاشراق العاشر

فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى  
ما اهمكوه.

اما الذى قرروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فاي لذة فى ادراك  
المعلومات الاولية مثل «الكل اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين»  
و «الاشياء المساوية لشيء متساوية» .

بل السعادة ان كانت عقلية ففى ادراك الوجودات العقلية و نيل هوائياتها وان  
كانت بدنية ، فبمشاهدة المشتبهات الحسية وكذا سعادة كل قوة بوجود ما يناسبها .  
واما الذى قرروه فى المتوسطين فى السعادة والشقاوة ؛ فلا يخفى على من  
تدرب فى هذه العلوم ان كون جرم سماوى<sup>١</sup> او عنصرى<sup>٢</sup> موضوعا لتصويرات نفس  
لا يستقيم<sup>٣</sup> الا بان يكون لها به علاقة طبيعية او لبدنها معه علاقة وضعية ؛ فان -  
المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فاية نسبة حدثت بين الجوهر  
الروحانى والجرم الا بداعى<sup>٤</sup> اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره  
من الاجرام ؛ بل الى<sup>٥</sup> حيثه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصور -  
العلاقة الطبيعية لجوهر نفسانى<sup>٦</sup> صورى<sup>٧</sup> مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصرى<sup>٨</sup>  
الذات ولا يمكن<sup>٩</sup> التصرف فيه لتصرف بالتصوير والتشيل<sup>١٠</sup> الا لصورته<sup>١١</sup> الا بداعية  
الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاولى<sup>١٢</sup> و اية مادة جسمانية تصير آلة  
لتخييل<sup>١٣</sup> نفسانية فلا بد<sup>١٤</sup> و ان يتحد بها ضريبا من الا<sup>١٥</sup> اتحاد ويستكمل بها نوعا من -

١- لا تستمر ... داط

٢- ولا الممكن ... داط

٣- الا صورته الابدامية ... داط

٤- لتخييل قوة نفسانية داط



الاستكمال فيخرجها من حدّ قوة الى حدّ فعل بالأفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لا يتحرك الا حركة واحدة متشابهة وضعية مطابقة لحركاته - النفسانية الحاصلة من جهة مدبّر نفسي ومعشوق عقلي يتشبّه<sup>١</sup> فيها .

ولا يمكن ايضا ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعية الى ما يتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصّل<sup>٢</sup> صورة في المرآة التي لها نسبة وضعية الى عينك التي هي بالحقيقة مرآة نفسك التي يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكي وما يجري مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرآتين كيف والسمويات عندهم ليست مطيعة الا لمبادئها الاولى<sup>٣</sup> و هي ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولا قابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها وبين الاجرام العالية علاقة وضعية بسببها يصير هي لها كالمرآة الخارجية ليشاهد ما فيها من الاشباح الخيالية ثم على تجويز كونها مرآة كيف يكون السؤل التي هي تخييلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيما الاشقياء منهم المتعذّبون بها كما اعترفوا بـ : ان الصور السولمة هي التي قد حصلت من سيناتهم الرديئة وعقائدهم الباطلة .

والحاصل في الاجرام الفلكية لصفاء قوايلها و شرف مبادئها ليس الا صورا نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم ما قرؤوه من كون جرم فلكي مما يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجر ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لا يجوز في جرم ابداعي غير منخرق منحصر نوعه في شخصه لا<sup>٤</sup>ته على ما تصوّروه لا بدء و ان يكون له طبيعة خامسة متمتعة بالحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١- يتشبّه به فيها ... دط

٢- كما يتخيّل صورة ..... دط - لأم

٣- في نسخة دط : كما اعترفوا بالصورة السولمة التي حصلت ...

سواء سمى باسم الفلك أولا ؟

ولعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخاني متناه موضوعاً لتصرفاتها<sup>١</sup> الإدراكية الغير المتناهية اذ لا اقل من ان يكون فيه بازاء كل تعلق و تصوّر قوة واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل في جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما أدّت اليه افكار هؤلاء المشهورين بالحكماء وليس المخلص منه إلا بالتشبيث بأذيال الأنبياء المؤيدين بالوحي والانباء انشاء الله .



١- في نسخة دة: موضوعاً لتصرفاتها وتصوراتها الإدراكية .

## المشهد الرابع

في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع و أوعده  
عليه من القبر و البعث و الجنة والنار وغير ذلك  
و فيه شواهد:

### الشاهد الأول

في إثبات النشأة الثانية . وفيه إشارات

الأول ، في تمهيد أصول أسلفناها

يبتنى عليها ما ندعيه الآن وهي سبعة

الأصل الأول : ان تقوم كل شئ طبيعي بصورته ومبدئه فصله الآخر لا باجناسه  
وفصوله العالية والمتوسطة ؛ ان كانت ، فاتها بمنزلة اللوازم .

وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكماله وانما الحاجة الى المادة لاجل  
قصور وجوده عن التفرده بذاته دون الافتقار الى حامل طبيعي فان مادة الشئ هي

١- في اكثر النسخ الموجودة عندى : دور الافتقار بمركب طبيعي ، وفي بعض النسخ : الاول في تمهيد اصول  
اسلفناها .... وهي سبعة : الاول ، من دون لفظ الاصل

القوة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونبتها الى الصُّور نسبة النقص الى التمام وان المادة و ما يجرى مجريها انما هي معتبرة في الشئ المادى على وجه الا بهام فان اعضاء - الشخص و بدنه ابدأ في التحوُّل والذَّوبان والسَّيلان بحرارته الغريزة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص « هو هو » نفساً و بدنًا من اول العمر الى انتهاء لا نحفاظ هويته بدنه بنفسه التى صورته التمامية فهذبة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس ، وان تبدل تركيبه وكذا هذبة الا اعضاء كهذه اليد وهذا الا صبع اذ كلُّها من حفظة الهوية تبعاً لهويته النفس .

الاصل الثانى : ان تشخص كل شئ عبارة عن وجوده الخاص به مجرداً كان او مادياً ، واما الاغراض فهى من لوازم الشخصية لامن مقوماتها ، ويجوز ان يتبدل كمياتها وكيفياتها و اوضاعه تبدلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص « هو هو » بعينه .



الاصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرى مما يجوز فيه الاستعداد الا تتصالى من حد نوع الى حد آخر وكلما بلغ الى ادرجة اعلى من الكون يكون هو اصل حقيقته ومادونها من الاستمرار والتوازم بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيطة بالمراتب و اوفر جمعية للدرجات .

اولا ترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاحاساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلها مع النطق ، والعقل يفعل الكل بالا نشاء والبارى يفيض على الكل ما يشاء .

الاصل الرابع : ان الصُّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة



كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادئ الفعالة حيث ومجدت منها على 'سبل الأبداء' توجيها (توجيها. خ. ل) تصورات تلك المبادئ بلا شركة الهولي 'بالاستعداد اذلا مادة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النشوس<sup>١</sup> بقوتها الخيالية من -  
الأشكال والأعظام والأجرام التي هي كالأفلاك بأعداد كثيرة من الجسميات فاتها  
ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في العالم المثال الكلّي كما يثناه بل في عالم النفس  
و صقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهولائي .

ولا شبهة في أن ما يتصورها النفس بقوتها المصورة ويشاهدها بباصرتها -  
الخيالية، لها وجود لا في هذا العالم والألأراها كل سليم الحس بل في عالم غايب عن  
هذه الحواس الظاهرة لأنّها ماديّة لا تدرك إلا ما يقارن المادة وانما ضعف وجودها  
وعدم ثباتها لنا مادنا في هذا العالم وقل أثرها لأنّها تشتغال النفس بما تورده الحواس  
عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوة -  
العزيمه واجتماع الهمة وانحصار القوى في المتخيّلة يكون تلك الصور حينئذ  
اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيها ، ويكون تلك القوة عينا باصرة للنفس  
وقدرة فعالة فيصير القوة فعلا وينقلب العلم مشاهدة والخيال بصرا .

الأصل الخامس : أثك قد علمت : أن القوة الخيالية والجزء الحيواني من -  
الإنسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسّي والهيكل المحسوس ، فهي عند تلاشي  
هذا قالب المركّب من العناصر واضحلال أعضائه وآلاته باقية غير دائرة ولا يتطرق  
اليها فساد ولا اختلال أصلا .

١ - من النشوس ... (١)

الأصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغائبة عن الحواس بلامشاركة المواد وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول الحلول والانعكاس كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للباري قائمة به من غير حلول وان حصولها للفاعل او كد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم في قوة خياله مالا وجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدبه حفظ ما خلقته فتمت طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى .  
واقول : ان هذه القدرة التي يكون لاصحاب الكرامات في الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة في العقبى الا ان السعداء لصفاء طويبتهم و حسن اخلاقهم يكون قروناؤهم في الآخرة المشور الجنائية من الحور والتصور والحوض والشراب الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و رذائل اخلاقهم واعوجاج عاداتهم يكون جلستهم في القيامة الجحيم والزقوم والعقارب والحيات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١- في نسخة ... دأط : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ .

٢- في نسخة دأط : قال بعض العرفاء و كل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله مالا وجود له الا فيها .

٣- والقاتل هو الشيخ الكامل المكنى «محب الدين عربي» قدس في الفصل الاسحق من الفصوص «طبع قاهره» ١٢٦٥ هـ ق ص ٨٦٨٨ . والمبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالا وجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة .

للاعمال في الآخرة بوجه .

وما يحصل في المعاد من الصور تأثيرها للعباد ايلاًماً و الذاذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموزية الملمذة ههنا كيف وربما يكون المحكوم به في المنام اقوى تأثيراً مما في اليقظة فما ظنك في الصور والآخريات مع صفاء المحل وقوة الفاعل وعدم الشغل وذكاء المذكر<sup>١</sup> .

واعلم ان هذه النار التي تراها في الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللسمان داخلاً في حقيقتها فان هذه كماها مسلوية من نار الآخرة وانما ثبت لهذه لا نهاليت نيراناً محضه بل فيها نار و نور و امثال النار المحضه فتمامها انها موزية قطاعة نزعاً وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقة والذي يباشر الا حراق والتفريق حقاً وحقيقة هي نار الهيئة مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها سائر الصور المولمة والسلمة

الاصل السابع : ان المادة التي اثبتوها لاجل وجود الحوادث والحركات وتجدد الصور والطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد و اصلها ومنبعها - الا مكان الذاتى<sup>٢</sup> ومنشأ الا مكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود او فقره فمادام للشئ نقص في الوجود يطلب الا تكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوة: فكما ان سلسلة العقول عند الرواقيين منقسمة الى طائفتين طائفة منهم لا يلتفتون الى ما سوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عما تحتهم فلا يصدر عنهم الا جرام و طائفة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الا جرام والنفوس لاجل التفاتهم الى

١- اعلم ان هذا الاصل من الاصول الثمانية التي يتوقف عليه البات حشر الابدان و اتصالها بالارواح .  
٢- منبع المادة ليس الا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالي و تحققها في هذا العالم فواذا امكن تنزل الوجود عن الحق لا بحيث وقع في مرتبة القوة المحضه بجنب صدورهما والهيولى في مقام الصدور من الحق لا يحتاج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابدانى و بهذا يثبت وجود الهيولى وجوداً حوهرياً .

ذواتهم الا مكانية ، فكذلك سلسلة النفوس على 'ضربين منها ما يتعلق بالابدان - المستحيلية الكائنة وينفعل عن هيئاتها المادية لكونها بالقوة بعدد ومنها مالا يتعلق بهذه الابدان المستحيلية بل الابدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادة و انما شأنها الصدور التدبيرى على جهة الفاعلية والتزوم مع حيثية امكان وقصور عن درجة الكمال العقلى و الا لما يصحبها تجسم وتكدّر فهذا القسم من النفوس تجردت عن الحس دون الخيال ولو تجردت عنهما لكانت من المقرّين .

### الاشراق الثانى

فى تفريع ما اصلناه

فاذا تمهّدت هذه الاصول انكشف : ان المتعاد فى يوم المتعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً وان تبدّل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصيّة البدن فان تشخص كل بدن انما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادة حتى ائتلك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكنتك ان تحكم عليه باثباته ذلك - الانسان فلا عبرة بتبدّل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية ، بل الحال كذلك فى تشخص كل عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً ، فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً من الاجسام و اسم - الاصبح واقع عليه بذلك الاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالا اعتبار الاول باق مادامت - النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالا اعتبار الثانى زایل لاجل الاستحالات الواقعة فيه .

فبعد حشر النفوس و تعلّقها باجساد اخرى غير هذه الاجساد ؛ ليس لاهل احد ان



يقول : ان هذا البدن المحشور غير البدن الذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا من الذهب وذاك من النحاس ؛  
بل له ايضا ان يقول : ان هذا ذاك بعينه فان ذلك النحاس صار بالأكير فى كورة  
جهنم هذا ؛ فجوهريته هذا العبد واحدة فى الدنيا والآخرة و روحه باق مع تبدل  
الصور عليه من غير تناسخ وكل ما ينشأ من العمل الذى كان يعمل فى الدنيا من خير او  
شر يعطى لقلبه جزاء ذلك فى الآخرة «ان» فى هذا لبلاغا لقوم عابدين .

فحاصل البرهان على حشر الأبدان : ان النفوس الانسانية باقية بعد موت -  
البدن الطبيعى كما مر وليس للمتوسطين والناقصين درجة الارتقاء الى عالم -  
المفارقات ولا التعلق بأبدان عنصريّة بالتناسخ ولا بالأجرام الفلكيّة على اى من -  
الوجهين اللذين ابطالناهما ولا التعطل المحض فلامحالة لها وجود لا فى هذا العالم  
ولا فى عالم التجرد المحض فهى موجودة فى عالم متوسط بين التجسّم المادى  
والشجر العقلى .



### الاشراق الثالث

فى وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة  
فى نحو الوجود الجسمانى

الأول : ان القوة ههنا لاجل الفعل فيتقدم عليه بوجه ، والفعل هناك متقدّم  
على القوة ولاجلها .

الثانى : ان الفعل اشرف من القوة فى هذا العالم والقوة فى الآخرة اشرف من  
الفعل لأن هذا العالم دار الالءتكاس .

الثالث: ان اجساد هذا العالم قابلة لتنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس -  
الآخرة فاعلة لا اجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام .  
فهي هنا يرتقى الابدان بحسب تزايد استعداداتها الى حدود النفوس وفي الآخرة  
يتنزل الامر الى النفوس فيُنسَج منها الابدان .

الرابع : ان اعداد الابدان كاعداد النفوس غير متناهية هناك اذ ليس بممتنع  
وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم و نفى البؤاد والتداخل والمباينة  
والمسامحة .

ولكل انسان عالم تام في نفسه لا ينتظم مع غيره في دار واحدة ولكل احد من  
اهل السعادة ما يريد ومن يرغب في صحبت لحظّة عين او فلتة خاطر .  
وهذا اقل مراتب الجنان فالعوالم هناك بلا نهاية كل منها « كعرض السماوات  
والارض » بلا مزاحمة شريك وسهم .



ومما ينبئ على هذا: ان هذا العالم الدنياوي بجملة ما فيه اذا اخذ دفعة  
ليس في مكان وجهة من الجهات ولا في زمان، ولم يصدر من الباري لا اجل استعداد  
مادة و صلوح قابل بل بمجرد جهة الفيض الفاعلي فهو اذا اخذ بهذا الوجه امر  
تسلب عنه: « متى » و « الوضع » و « الالين » والكيفيات المحسوسة ، فهكذا يجب  
ان يتصور حال كل عالم من العوالم الاخروية لواحد من اهل السعادة فكل عالم  
عالم والله سبحانه رب العالمين .

١- سورة ٢٤ آية ١٢٧

٢- في اكثر النسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

## الاشراق الرابع

في الاشارة الى 'مذاهب الناس في المعاد' .

ان من الالهام العامية : اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية و طائفة من الطبيعيين والاعلماء ممن لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة ؛ ذهبوا الى 'نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والاجساد زعماً منهم : ان الانسان اذا مات مات فاته وليس له معاد كساير الحيوان والنبات و هؤلاء ارذل الناس رأياً و ادونهم منزلة' .

والمثول من جالينوس هو التوقف في امر المعاد لتردده في امر النفس هل هي صورة المزاج فينفي ام صورة مجردة فيبقى .

ثم من المتشبهين منهم باذيال العلماء من ضم الى 'انكاره له : ان المعدوم لا يعاد فيمتنع حشر الموتى ، والمتكلمون منعوا هذا تارة بتجويز إعادة المعدوم و اخرى بمنع فناء الانسان بالحققة لان حقيقة الانسانية باجزائه الاصلية ، وهي باقية اما متجزئة او غير متجزئة .

ثم حملوا الايات والنصوص الواردة في اثبات الحشر على 'ان المراد جمع المتفرقات من اجزاء الانسان التي هي حقيقته هؤلاء التزموا احد امرين مستبعدين عن العقل والنقل والشكوت خير من الكلام ممن لا يعلم .

واتفق المحققون من الفلاسفة والمحققون من اهل الشريعة بثبوت المعاد و وقع الاختلاف في كميته ، فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء الى 'انه جسماني فقط بناء على 'ان الروح جرم لطيف سار في البدن .

وجمهور الفلاسفة على الله روحاني فقط .  
و ذهب كثير من الحكماء المتألمين ومشايخ العرفاء في هذه المسئلة الى القول  
بالمعادين جميعا .

امثا بيانه بالدليل العقلي فلم ار في كلام احد الى الاكن وقد مر البرهان -  
العرشي على ان المعاد في المعاد هو بعينه هذا الشخص الانساني روحا وجدا بحيث  
لو يراه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذي كان في الدنيا .  
ومن انكر هذا فقد انكر ركنا عظيما من الايمان فيكون كافرا عقلا و شرعا و  
لزمه انكار كثير من النصوص .

#### الاشراق الخامس

في دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسماني .

الاول منها : الله يلزم اعادة المعدوم كما مر .  
والثاني : انه يلزم مفصلة التناسخ .

والثالث : ان الاول عادة لا الغرض عيب لا يليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايدا اليه  
كان نقصا له فيجب تنزيهه وان كان عايدا الى العبد فهو ان كان ايلامه فهو غير لائق  
بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذة اليه فالتذات سيما الحيات انما هي دفع -  
الاسلام كما بينه العلماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يولمه او لا حتى يوصل اليه  
لذة حسنة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذ  
والجواب عن الاول والله : ليس فيما قررناه في المعاد اعادة معدوم من جهة  
ما هو معدوم بعينه بل هو تجديد احوال لا امر باق .

وعن الثاني ب : ان البدن الاخرى موجود في القيامة بتبعية النفس لا انها



مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مرّ الفرق بين الوجهين ولا تناسخ إلا في -  
الوجه الآخر .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من الفرق بين معاني الغرض والغاية  
والضروري ، وإن لكل حركة طبيعي غرضاً و غايةً طبيعية ولكل عمل جزاء و  
لازماً « ولكل امرء ما نوى » و آله الآخرة والدينا واحد ليس فعله الخاص إلا -  
العناية والرحمة وإيصال كل حق إلى مستحقه وإنما المشويات والعقوبات لوازم  
و ثمرات و نتائج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيئات ساقها إليه القدر  
تبعاً للقضاء الإلهي .

الرابع : أنه إذا صار إنسان معين غذاءً بتمامه لإنسان آخر ، فالمحشور لا يكون  
إلا أحدهما ، ثم إن الأكل إذا كان كافراً والمأكول مؤمناً يلزم أمّا تعذيب المطيع  
و تنعيم العاصي او كون الأكل كافراً معذباً والمأكول مؤمناً متنعماً مع كونهما جسماً  
واحداً .

والجواب بتذكر ما أسلفناه في غاية الوضوح ، وللمتكلّمين كلمات عجبية في  
هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الأكتفاء بصورة الشريعة والعمل  
بظواهر الأحكام .

الخامس : أن جرم الأرض مقدار محدود مَسْحُوح بالفراسخ والأميال وعدد -  
النفوس غير متناهية فلا يفي بحصول الأبدان الغير المتناهية معاً .

والجواب بعد تسليم ما ذكر أن الهولوى قوة قابلة لا مقدار لها في ذاته يمكن لها  
قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس  
أزمنة الدنيا « فإن يوماً منها كخمسين ألف سنة من أيام الدنيا » وإن هذه -

١- وإن يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة ٢٢ ، آية ٤٦

الأرض غير محشورة على هذه الصفة وإنما المحشورة منها صورة أخرى يسع -  
الكل من الخلائق الأولين والآخرين فآل قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير -  
الأرض والسَّمَاوَاتُ وَبَرَزَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ » وقوله : « قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ  
وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ » .

السادس : ان المعلوم من الكتاب والثبوت ان الجنة والنار موجودتان بالفعل و  
اهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لسيانهم امر الآخرة و احوال النفس  
متعجبون من ذلك باثهما اذا كانتا موجودتين فآين مكانهما من العالم و في اى جهة  
يكونان اهنا فوق محدّد الجهات فيلزم ان يحصل في الامكان مكان وفي اللاجهمة  
جهة او في داخل طبقات هذه الاجرام فيلزم التداخل المستحيل اوفيما بين سماء و سماء  
فمع استحالة ينافى قوله تعالى : « جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ » والذين لم  
يدخلوا البيوت من ابوابها ككثر المتكلمين بجيبون عن ذلك تارة بتجويز الغلاء وتارة  
بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاح السماوات بقدر ما يسمعها وليتهم اعترفوا  
بالمعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم .

الاشراق السادس : كما في علوم ردي

في ابطال ما ذكره في دفع لزوم التناسخ  
عند الاعادة

قال بعض الاعلام\* في رسالة لفقها في تحقيق المعاد : ان للنفس الناطقة ضريين  
من التعلق في هذا البدن اولهما اولي وهو تعلقها بالروح الحيواني .  
و ثانيهما ثانوي بالاعضاء الكثيفة فاذا انخرق مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

١- س ١٤ ي ٤٩ ٢- س ٥٦ ي ٤٩ ٣- س ٢ ي ١٢٧ ٤- س ٤٢ ي ١٨٥

٥- وهو غياث اعظم الحكماء ابن مولى صدر الدين الشيرازي الدشتكي . ٦- بهذا البدن ، ذهب - م -

صلاحية التعلق الثانوى من جهة النفس بالأعضاء وهذا يتعين الأجزاء تعيشاً «ما»  
ثم عند المحشر اذا جمعت و تمت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخارى مرة  
اخرى عاد تعلق الروح كالمرّة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس  
اخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء . انتهى .

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه خصوصية المزاج  
والاستعداد وحركة الطبيعة في استكمال بعد استكمال الى ان يبلغ درجة النفس  
في الكمال وليس تعلقها به كتعلق الانسان بخراطة عاش فيها «ايثاماً» كانت معصورة  
فهجر منها مدة ثم اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابداء مقصور -  
النظر اليها عن العمرات ، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون في الامور -  
الطبيعية ومن ذاق مشرب الحكى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون  
اقرب الاجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصاً باعتدال مزاج متوسط بين -  
الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد .

ومعنى قولهم : لها تعلق ثانوى بالأعضاء : ان تعلقها بها بالعرض لا اجل  
كونها كالقشر الصائين للروح البخارى الذى هو كزجاجة في مشكوة البدن زيتها  
يضىء مصباح النفس او كشبكة لحمام الروح الالهى والطاير القدسى في ارض خربة  
فاذا انكسرت الزجاجة و فنى الزيت فانتى يقع ضوء المصباح في المشكوة و اذا تمزقت  
الشبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسى فانتى تعلق بقى له باجزاءها  
المتفرقة في اقطار من الامكنة .

١- في بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكى... كذا في بعض النسخ وفي بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. ومثل هذه  
الهوسات والخرافات عوض «الجزافات»

### ذكر "تنبيه"

ان الشيخ الغزالي صرّح في مواضع من كتبه بان المعاد الجسماني هو ان يتعلّق المفارق عن بدن يبدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الاول .

قال : ان زيد الشيخ هو بعينه الذي كان شاباً ، وهو بعينه الذي كان طفلاً و جنيناً و صغيراً في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضاً كذلك والملتزمون اعود الاجزاء مقلدون بلا دراية .

اقول: هذا كلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر . وقد علمت ان الحق في المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل .

ثم قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فان المعاد هو الشخص الاول و«التناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما ان الروح اذا صار مرة اخرى متعلقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلّق الشخص الاول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسماني ب : انه عود للشخص مع عدم عود لبدن و تصريحه ب : ان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل .

واشكل منه ما قرّره في الفرق بين الحشر والتناسخ بان الشخص في الثاني غير الاول وفي الاول عينه اذ في الفرق بينهما بهذا الوجه نظر .

وقال في موضع آخر : ان الروح يعاد الى بدن آخر غير الاول ولا يشارك له في شيء من الاجزاء .



ثم قال : فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلطنا ولا مشاحة في الاسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره .  
واقول : هذا الكلام مما تلقاه جماعة بالقبول و لمكئه و من تبعه زعما ، انه المحذور هي هنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بان الشرع جوز هذا النحو من التناسخ ومنع غيره بل الاشكال هي هنا لزوم المحذور اللازم للتناسخ كما ذكره في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذاتين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلما تعلقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الاول او غيره و سواء سمى هذا في الشرع تناسخا او حشرا .

#### الاشراق السابع

في الامر الباقي من اجزاء

(بدن، خ، ل) الانسان مع نفسه

اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصري يبقى معه امر "ضعيف الوجود من هذا البدن قد عبّر عنه في الحديث بعجب الذنب ، وقد اختلفوا في معناه قيل : هو العقل الهولاني . وقيل : بل الهولي ' الاولى ' . وقيل : الاولى جزء الاصلية و قال ابو حامد الغزالي : انما هو النفس و عليها منشأ النشأة الآخرة ١ .

وقال ابو يزيد الوقواقى : هو جوهر " فرد يبقى " من هذه النشأة لا يتغير ينشأ عليه النشأة الثانية . وعند الشيخ العربي هي اعيان الجواهر الثابتة . ولكل وجه لكن البرهان متا دلى على بقاء القوة الخيالية التى هي آخر هذه

١- و عليها ينشأ النشأة الآخرة - دط

### النشأة الأولى<sup>١</sup> و أول النشأة الثانية<sup>٢</sup> .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيلة المدركة للصوَر الجسائية فلها ان يدرك امورا جسامية ويتخيل ذاتها بصورتها الجسامية التي كانت يحس بها في وقت الحياة كما في المنام كانت يتصور بدنها الشخصى و يحس به مع تعطل هذه الحواس و ركودها ، فان للنفس في ذاتها سمعا و بصرا و ذوقا و شمّا و لمسا يدرك بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم ادراكا جزئيا و يتصرف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياوية و مبادئها الا ان هذه في مواضع مختلفة لانها هيولانية يحصلها هذا البدن و هى في موضع واحد لان النفس حاملها و حامل ما يتصورها فاذا مات الانسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة المتصورة فيتصور ذاته مفارقة عن الدنيا و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور الذى مات على صورته و يجد بدنه مقبورا متدرك<sup>٢</sup> الا لام السواصلة اليه على سبيل العقوبات العسية على ما وردت به الشرائع ، فهذا عذاب القبر .

وان كانت سعيدة يتصور ذاتها على صورة ملائكة ويصادف الامور الموعودة ، فهذا ثواب القبر كما قال «صلى الله عليه وآله» : «القبر روضة» من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران .

ايّاك وان تعتقد هذه الامور التي يراها الانسان بعد موته من احوال القبر و احوال البعث امورا موهومة لا وجود لها في الاعيان كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبهين بأذيال الحكماء الغير المعنيين في اسرار الوحي والشرعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر في الشريعة و ضال في الحكمة بل امور القيامة اقوى في الوجود واشد تحصيلًا في التجوهر من هذه الحسيات فان هذه الصور يوجد

١- يدرك الا لام الواصلة .... دعت ٢- في اكثر النسخ المخطوطة : آخر هذه النشأة و اول النشأة الثانية

فى الهيولى<sup>١</sup> التى احس الموضوعات .

والصور الاخرى<sup>٢</sup> اما مجردة او قائمة فى موضوع النفس ولا نسبة بين -  
الموضوعين فى الشرف والخصّة فلا نسبة بين الصورتين فى القوة والضعف على ان  
كليهما مدركان للنفس<sup>٣</sup> احدهما بواسطة الآلات الجسمانية والاخرى<sup>٤</sup> بذواتها  
فعلى ما حقق الامر صح ان يقال ان الدنيا والاخرة حالتان للنفس وان يقال : ان  
النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس الانسانية عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج  
الجنين من بطن امه .

وقد وقعت الاشارة سابقا الى ان سبب الموت الطبيعى فعلية النفس و تجوهرها  
و تقلبها الى عالمها و اهلها و رجوعها الى الله او متعممة مسرورة او معذبة  
منكوسة الرأس .

#### الاشراق الثامن

فى ان الحكمة يقتضى بحث الانسان

بجميع قواه و جوارحه

ان كل قوة من قوى العقل<sup>١</sup> العملى للانسان يسرى من نفسه الى البدن فان النفس  
بمنزلة طير سماوى<sup>٢</sup> له اجنحة ورياش فالجنحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش  
لكل<sup>٣</sup> من الجنحين هي القوى والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التى يخرج منه -  
الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحمل معه كل ريشة من ريشه  
فهذا<sup>٤</sup> مثال النفس والغرض ان لكل قوة من قوى النفس كمال يخصصها ولذة و ليم

١- على ان كليتهما مدركان... احديهما بواسطة..... دط - لءم

٢- ان كل قوة من قوى الانسان بما هو انسان يسرى من نفسه الى البدن..... دط

٣- فهذا هو مثال النفس..... دط... و اذا حان وقت... يطير بجناحيه ... لءم - آءق

يناسبها كما مر<sup>٢</sup>، وبحسب كل<sup>٣</sup> ما كسبه يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرره الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ والقوى العالية كانت أو سافلة .

«فليكل<sup>٤</sup> وجهه<sup>٥</sup> هو موليتها» ومن تحقق<sup>٦</sup> بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وقد مر<sup>٧</sup> بيان أن لا ساكن في الكون ، وأن الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة ، إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه ويقصده فلائسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر أفراد الأئسان : «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ، ونسوق المجرمين إلى جهنم<sup>٨</sup> ورداً» وفي الشياطين «فكوربك لنحشرتهم<sup>٩</sup> والشياطين» وفي الحيوان قوله : «واذا الوحوش حشرت<sup>١٠</sup> والطير محشورة<sup>١١</sup> كل<sup>١٢</sup> له<sup>١٣</sup> أوأب<sup>١٤</sup>» وقوله : «وما من دابة في الأرض<sup>١٥</sup> ولا طائر<sup>١٦</sup> يطير بجناحيه إلا<sup>١٧</sup> هم<sup>١٨</sup> أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم<sup>١٩</sup> إلى ربهم يحشرون» .

وفي النبات «وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج إلى قوله وأن الله يبعث<sup>٢٠</sup> من في القبور» وفي حق الجميع «و يوم نسير الجبال<sup>٢١</sup> وترى الأرض بارزة<sup>٢٢</sup> وحشرناهم فلم نعد<sup>٢٣</sup> منهم أحداً وعرضوا على ربك صفوا<sup>٢٤</sup>» وقوله : «إنا نحن نرث الأرض<sup>٢٥</sup> ومن عليها والينا يرجعون»

٢- سر ٤٢ ي ١٤٢

٤- ومن تحقق هذا ... دط

٦- س ١٩ ي ٦٩

٨- س ٣٨ ي ١٨

١٠- س ٢٢ ي ٥ ٦ ٧ ...

١٢- س ١٩ ي ٤١

٥- س ١٩ ي ٨٩٨٨

٧- س ٨١ ي ٥

٩- س ٦ ي ٢٨

١١- س ١٨ ي ١٤٤ ٥٦



وقوله : « وكل آتية يوم القيامة <sup>١٣</sup> فردا » وقوله : كما بدأنا أوّل خلق <sup>١٤</sup> نعيدّه »  
وقوله : « ائذا كنّا عظاما <sup>١٥</sup> ورفانا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا ، قتل كونوا  
حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم » .

### الاشراق التاسع

في سبب اختلاف الناس في كيفية المعاد .

واعلم ان اختلاف اصحاب الملل والديانات في هذا الامر وكيفية اثما هولاء  
غرض هذه المسئلة العويصة و دقتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في  
طبقة احكموا علم المبادئ و تباعدت اذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت قسهم  
بالتقليد في هذه المسئلة المهمة لموضعا حتى ان الكتب السماوية المحكمة متشابهة  
آياتها في بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .  
ففي التوراة « ان اهل الجنة يمكثون في التعيم عشر الف سنة ثم يصيرون  
ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او زيد منها ثم يصيرون شياطين » .  
وفي الانجيل : « ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون  
ولا يتوالدون » .

وفي بعض آيات القرآن : ان الناس يحشرون على صفة الشجر والفر دانية  
كقوله : « كل آتية يوم القيامة فردا » وقوله : « كما بدءكم اول مرة تعودون <sup>١٦</sup> »  
وفي بعضها على صفة التجسم كقوله : « يوم يسحبون في النار على <sup>١٨</sup> وجوههم » .

١٤ - س ٢١ ، ي ١٤٠

١٢ - س ١١٩ ، ي ٩٣

١٥ - س ١١٧ ، ي ٥٢ ، ٥٣

١٧ - س ٧١ ، ي ٢٨

١٦ - س ١٩٩ ، ي ٩٣

١٨ - س ٤٤٠ ، ي ٧٣ - س ٤٥٤ ، ي ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى : «ربّ ارني كيف يحيى الموتى»<sup>١</sup>  
 واستشكال عزيز : «انى يحيى هذه<sup>٢</sup> الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف  
 نبينا لهذا الامر كما قال تعالى : «وكذلك اعثرنا<sup>٣</sup> عليهم ليعلموا ان وعد الله حق<sup>٤</sup>» .  
 فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للأبدان و بعضها يدل على انه  
 للأرواح والتحقيق ان الأبدان الأخرىة مسلوب<sup>٥</sup> عنها كثير من لوازم هذه الأبدان  
 فان بدن الآخرة كظل<sup>٦</sup> لازم للروح او كعكس يرى في مرئيات كما ان الروح في هذا  
 البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة في قرطاس ،

وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة في الأحاديث  
 النبوية «على الصادع بها و آله الصلوة والتحية» كما هو المشهور بين اهل الحديث  
 والرواية وفي كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم  
 بالرجوع الى حامل الوحي والكتاب دون متأخريهم المقنعين على طريقة البحث  
 والتكرار غير المقتفين آثار الأنبياء في كشف الأنوار مثل ما ذكرناه .

قال سقراط معلم افلاطن الألهي<sup>٧</sup> «واما الذين ارتكبوا الكبائر فاتهم يلقون  
 في طرطوس<sup>٨</sup> [طرطارس] ولا يخرجون منه ابدا» .

واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة  
 فاتهم يلقون في طرطوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقىهم الموج الى موضع ينادون  
 منه : خصومهم يسئلونهم الا حضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم  
 والا اعيدوا الى طرطوس ولم يزل ذلك دأبهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١- سورة ابراهيم .  
 ٢- س ٢ ي ٢٦  
 ٣- من ١٨ ي ٢٠  
 ٤- قوله : طرطوس . والظاهر انه طرطار (Tartaros) شىء شبه الدوزخ (Hades) بدور : الماء الذى  
 تدور وتخال فيه  
 ٥- فى المأخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طرطارس .

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الارض النقيّة .

قال المترجم : « طرماوس شقّ كبير و أهوية تسيل اليها الاّ نهار على اثنائه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعنى به البحر او قاموساً فيه «ردود»<sup>١</sup> .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب «اثولوجيا» : « ان النفس اذا سلكت من السفّل علواً ولم يبلغ الى العالم الاّ على ابلوغاً تاماً وقفت بين العالمين وكانت بين الاّ شياء - العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير اثنائها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهتوّن سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلى ثم ارادت الصعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

### الشاهد الثانى

فى احوال الآخرة بوجه تفصيلي

مركزية فيه اشراقات

الاّول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حقّ لاّ أنّه امر طبيعى منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس و اقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يمدّك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك و غير صفاتك اللازمة ، لاّ أنّ القواطع قائمة على ان محل الحكمة لا ينعدم

١- ردود : الماء الذى يدور و يخاف فيه الفرق...

٢- اثولوجيا .

كما في الحديث النبوي «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» وفي الحديث أيضاً : «الارض لا تأكل محل الايمان» وفي الكتاب «احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»

### الاشراق الثاني

في ماهية القبر و عذابه و ثوابه

واعلم ان للانسان الكامل في ايام كونه الدنيوي اربع حيات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية <sup>١</sup> ثنتاها <sup>٢</sup> دنياويتان و ثنتاها <sup>٣</sup> اخرويتان .  
مثال ذلك ، الكلام فان له حياة امتدادية تنفسية هي بمنزلة الطبيعة النباتية و حياة صوتية لفظية هي بمنزلة الحيوانية و حياة معنوية هي بمنزلة الانسانية و حياة حكمية هي بمنزلة الروح الالهية .

فاذا خرج الكلام من جوف المتكلم و دنا به دخل الى باطن السامع و اخراهُ فورد اولاً في منزلة صدره ثم الى قلبه فاذا ارتحل من عالم التكلم والحركة الى عالم السمع والادراك انقطعت عنه الحيوات الاولي ان لا تقطع النفس وعدم الصوت فلا يخلو حاله بعد ذلك عن احد الامرين لا انه اما في روضة من رياض الجنة وذلك اذا وقع في صدر منشرح بانوار معرفة الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذا القبر واما في حفرة من محفر النيران و ذلك اذا وقع في صدر ضيق حرج مشحون بالشور والافات موطن للشياطين والفتنات ومورد للعنة الله و مقتبه مخلداً في العذاب .

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والا نبياء والا ولياء لغاية صفائه فهو كروضة الجنان .



ومن البواطن ما يقع فيه كل يوم ألف وسواس و كذب و فحش و خصومة  
و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت والغصّة والعذاب الاليم فهو بعينه من الضيق  
والظلمة والوحشة كحفرة من حفر النيران لقوله تعالى : « من شرّح بالكفر  
صدراً فعليه غضب من الله ولهم عذاب اليم » .

فكذلك الانسان اذا مات وارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حيوتان  
«خرويتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيواته النباتية والحيوانية وانما قلنا :  
انقطعت . موضع : انعدمت . لأن التحقيق ان ما وجد من الاشياء فلا يمكن انعدامه  
بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه و قد قال : « و ما  
يعزب » عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » ومعلوم ان للجسد وجوداً  
كما للنفس ؛ وللقالب تكوئاً كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقياً فقبر الحياة الجسدانية النباتية والحيوانية هو  
مقدار تكوئتهما التدريجي و مدة تقلبهما الاستكمالي في دار الدنيا و هي مقبرة ما  
في علم الله من صور الاكوان الحادثة الموجودة سابقاً و لاحقاً في علمه تعالى و رودها  
في مقابر هذه الدنيا . و بعد صدورهما عنها .

فاشير الى هذه القبليّة في قوله صلى الله عليه وآله : « خلق الارواح قبل -  
الاجسام (الاجساد . خ) بالنفي عام » و الى هذه البعدية بقوله تعالى : « و انى الله  
ترجع الامور » و اليهما جميعاً بقوله تعالى : « كما بدأكم تعودون » .

واما قبر النفس والروح فالى ماوى النفوس و مرجع الارواح كل يرجع الى  
اصله : « انا لله و انا اليه راجعون » .

٢- س ١٠٤ ي ٦٢ و س ٢٤ ي ٢

١- س ١٦ ي ١٠٨

٥- س ٤٢ ي ١٥١

٤- س ٢٨ ي ١٥١

٢- س ٨ ي ٢٦

فأله سبحانه أبدع بقدرته الكاملة دائرة العرش بمقلها و نفسها فجعلها مأوى للقلوب والأرواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد ثم أمر بمقتضى قضائه الأزلى و صورته الأبراهيمية لتلك الأرواح والقلوب العرشية ان تعلقت بالقوالب والأبدان العرشية ثم أمر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب والاجساد واستعدادهما شطراً من الأزمدة هذه القلوب والأرواح كما شاء الله فاذا بلغ كتاب اجل الله الذى هو آت وقرب الوعد للممات والملاقاة للحياة رجعت الأرواح قائلين «انا لله وانا اليه راجعون» وعادت الأرواح الى الشراب الرميم منها خلقناكم<sup>٢</sup> وفيها نعيدكم<sup>١</sup>.

واما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع»<sup>٣</sup> والخوف فقصدت مع ائقالتها واوزارها من حضيض العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصومة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بجبال التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة»<sup>٤</sup> اجتثت من فوق الارض مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والمرش «ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان السموت وارد على الأوصاف لا على الذات لانه تفريق لا اعدام و رفع.

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشيّة فالأولى للسابقين المقرئين والثانية اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدتكم تعودون»<sup>٥</sup> ، «فرقاً هدى»<sup>٦</sup> وفرقاً حق عليهم الضلالة»<sup>٧</sup> والعرش مقبرة الأرواح العرشية «اول ما خلق الله جوهر»<sup>٨</sup> الحديث والفرش مقبرة الاجساد العرشية «كما بدتنا اول خلق تعيده»<sup>٩</sup>.

٢- س ٢٠ ي ٥٧

١- س ٢٢ ي ١٥١

٥- س ٢٢ ي ١٢

٤- س ١١٤ ي ١١٢

٣- س ١١٦ ي ١١٣

## الاشراق الثالث

في التنبيه على ' ما ذكر بوجه عقلي '

اعلم ان البدن المحسوس امر " مركب " من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض " لازمة او مفارقة " والطبيعة قد مر انها امر زمني وهي مع اعراضها الزمانية لا يبقى زمانين « بل هم في لبس من خلق جديد » .

ثم اذا انتهى الالجل والتأليف قد بطل، رجع كل جواهر من جواهره الى ' عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع الآخرة كيف والاعراض المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها متغيرة مستحيلة لانها تابعة للطبيعة وهي مستحيلة سايه لا يمكن بقاؤها في دار القرار وانتقالها بعينها من دار الفناء الى ' دار البقاء .

فالعرض الذي شأنه التجدد والتدرج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذي يطابقها و يوازيها لا يجوز ان يرتحل من هذا العالم الى ' عالم الثبات والبقاء والالكانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم ان يكون الدنيوية زوالاً وينقلب الآخرة دنياً والحيوة موتاً والحقية بطلاناً والكل مستحيل .

فثبت ان عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد ولا احدهما من الآخر في جهة واحدة او في اتصال واحد زمني او مكاني نعم الآخرة محيطة بالدنيا احاطة معنوية لا كاحاطة الحقبة بالدائرة بل كاحاطة الروح بالجسم .

ومحصل القول : ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الالاجسام الدنيوية

و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة واضمحلت الهيئات والاعراض ثم اذا جاء وقت  
العود بامر الله ركب الجسم من تلك الجواهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم -  
الاخر روى مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة  
حاصلة من اتفعال المواد ، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود ، زمان القبر و  
حالة البرزخ التى هى حالة <sup>١</sup> بين الموت والحيوة الثانويّة مثل حالة النائم لقوله صلى -  
الله عليه و آله : «النوم اخ الموت» .

#### الاشراق الرابع

فى الاشارة الى عذاب القبر <sup>٢</sup>  
بما ذكره بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لراه مشحونة بالسواع المؤذيات  
والسباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والكبر والرياء والعجب  
وهى التى لايزال يفرسه <sup>٣</sup> وينهشه ان سهى عنها لحظة ، الا ان اكثر الناس محجوب العين  
عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء ووضع فى قبره عاينها وقد تمثلت بصورها و  
اشكالها الموافقة لمعانيها فيرى <sup>١</sup> بعينه العيئات والمقارب قد احدثت به واتما هى  
ملكاته و صفاته الحاضرة الاّن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل  
معنى صورة يناسبه و فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله : «اتما هى اعمالكم ترد  
اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شىء من الهيئات البدنية وهى  
عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهيّة عين الانسان

١- هى حالة بين ... دةط - آتق

٢- فى الاشارة الى ما ذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر

٣- يفرسه و... ان سهى عنها بلحظة ... دةط



المقبور الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها و يشاهد الامور مشاهدة عيان بحسها الباطني فيرى بدنها مقبورة و يشاهد الالام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به - الشرايع الحقّة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها ونتائج ملكاتها و ساير المواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدّها من الجنات والحدائق والحدور العين والكأس من المعين و هذا ثواب القبر .

فالقبر الحقيقي هذه الهيئات و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

#### الاشراق الخامس

##### في البعث

واما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المشحطة بها كما يخرج - الجنين من القرار المكين وقد وقعت الاشارة الى ان : دنياك و آخرتك حالتك قبل - الموت و بعده و بعثك قدومك الى الله تعالى او مثولك بين يديه اما فرحانا بلقائه و اما كارهاً له ومن احب لقاء الله احب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه .

#### الاشراق السادس

##### في الحشر

قد بينّا ان نوع الانسان بحسب هذه القطرة الهيولانيّة والنشأة الحيّة واحد ، و اما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله المنفعل و يخرج الى الفعل في علومه و ملكاته يصير انواعاً مختلفة و يحشر اليها .

فحشر الخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل -

الوفد: «يوم نحشر المتقين<sup>١</sup> الى الرحمن وفداً» ولقوم على سبيل الورد: «ونسوق  
المجرمين<sup>٢</sup> الى جهنم ورداً» ولقوم على وجه التعذيب: «ويوم يحشر اعداء الله<sup>٣</sup>  
الى النار» ولقوم: «و نحشر المجرمين<sup>٤</sup> يومئذ زرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة  
اعمى<sup>٥</sup>» ولقوم «اذالاً غلال<sup>٦</sup> في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم  
في النار يسحرون».

وبالجملة لكل واحد الى غاية سعيه و عمله وما يحبته حتى انه لو احب  
احدكم حجراً يحشر معه .

فان تكرر الافعيل يوجب حدوث الملكات فكل ملكة تغلب على الانسان  
في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة تناسبها «كل يعمل<sup>٧</sup> على شاكلته» .

ولا شك ان افاعيل الاشقياء المثيرين اثمها هي بحسب همهم القاصرة النازلة  
في مراتب البرازخ الحيوانية و تصوراتهم مقصورة على اغراض بهيمية او سبعية  
تغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة لقوله : «و  
اذا الوحوش<sup>٨</sup> حشرت» وفي الحديث : «يحشر بعض الناس على صورة تحسن  
عندها القردة والخنازير» كما في علوم راسخ

### حكمة مشرقية

ان في باطن كل انسان وفي اهابه : حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسه و  
قواه وهو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي بل هو الذي

٢- س ١٩ ي ٨٩  
٤- س ٢٠ ي ١٠٢  
٦- س ٤٠ ي ٧٣  
٨- س ١٨١ ي ٥

١- س ١٩ ي ٨٨  
٣- س ٤١ ي ١٨  
٥- س ٢٠ ي ١٢٤  
٧- س ١٧ ي ٨٦

يَحْشُرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْسَبُ وَهُوَ الَّذِي يَثَابُ وَيُعَاقِبُ .  
وحيوته ليست كحيوة هذا البدن عَرَضِيَّةٌ واردةٌ عليه من الخارج واثما  
حيوته كحيوة النفس ذاتيَّةٌ ، و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان -  
الحسي يحشر في الآخرة على صور اعماله و نثاته و لهذا يرجع و يأوئل معنى التناسخ  
الواردة في مذاهب الاقدمين من الحكماء المعظمين كافلاطن و سقراط و فيثاغورث  
و غيرهم من الاساطين و كذا ما ورد في الشرايع الحقَّة كما مرَّت الاشارة اليه .

## الاشراق السابع

في ارض السَحْشَر

هي هذه الارض التي في الدنيا ، الا انها « يتبدل غير الارض فتبدل مدتها -  
الاديم » و تبسط « فلا ترى فيها عوجاً ولا امناً »<sup>٢</sup> .  
تجمع فيها جميع الخلايق من اول الدنيا الى آخرها لا انها اليوم مبسوطة  
على قدر يتسع الخلايق كلها<sup>٣</sup> .

ومعنى مدتها و بسطها لا ينكشف اليوم الا لذوي البصائر الثاقبة ومن اطلق الله  
حقيقته عن قيد الزمان والمكان يعرف : ان مجموع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هي  
شأن واحد من شؤون الله مشتمل على شؤون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة و  
كذا مجموع الامكنة الواقعة في كل وقت ، فكما اتصلت الانات في نظر شهوده ،  
اتصلت الامكنة التي في كل آن ، فعلى هذا القياس اتصلت الارض الموجودة الآن  
مع الاراضي الموجودة في الازال والاباد فكذا يصير الاراضي كلها ارضا واحدة فيها  
الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبين والشهداء كما قال الله تعالى « واشرققت -

٣ - تسع الارض ... من

٢ - من ٢٠ الى ١٠٦

١ - من ١١٤ الى ١٦

الارض<sup>١</sup> بنور ربها ووضع الكتاب<sup>٢</sup> وحيى<sup>٣</sup> بالنيين والشهداء وقضى<sup>٤</sup> بينهم بالحق<sup>٥</sup> وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكل<sup>٦</sup> مكلف ميزان يخصه.

الاشراق الثامن

في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شئ<sup>١</sup> حركة جبليّة وعبادة فطريّة و  
للاّ انسان مع تلك حركة<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> ارادية في طلب ما يظنّه خيراً وكمالاً وهذا المعنى  
مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات وخصوصاً في الانسان  
لسعة دائرة وجوده وعظم قوسه الصعودي فان لكل<sup>٤</sup> شخص منه من ابتداء حدوثه  
الى<sup>٥</sup> منتهى عمره انتقالات جبليّة وحركات طبيعية اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب  
جسمه وقالبه ؛ قوّة استعدادية ثم<sup>٦</sup> صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم<sup>٧</sup>  
صورة معدنيّة لمادّة بدنه ثم<sup>٨</sup> صورة حيوانيّة يدرك  
المحسوسات ويتحرك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسيّة .

واول درجات الصور العقلية قوّة يسبى عند الحكماء بالعقل المتفعل ثم<sup>١</sup> يتقل  
من صورة الى<sup>٢</sup> صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى<sup>٣</sup> ان ساعده  
التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان  
وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسيّة وتعمير هذا القالب ليكون  
مسكناً لقواها وممسكراً لجنودها ، ثم اذا اكملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

١- ص ٢٩٩ ي ٦٩

٢- وللانسان مع ذلك حركة ارادية... لـم - م - آق.



وقويت جنودها اخذت في تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجهت الى عالم آخر هو اعلى من هذا العالم و اشرف و اقرب الى بارئها فهذا معنى صراط الله الذى فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبت فيها هو الذى اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض» والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوى الى جهنم التى قيل لها : «هل امتلأت<sup>٢</sup> وتقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشعر و احده من السيف لانه كمال الانسان فى سلوكه الى الحق منوط باستكمال قوته اما العلمية فبحسب اصابة الحق فى الانظار الدقيقة التى هى ادق من الشعر فى المعالم الالهية .

واما العلمية فبحسب توسط القوة الشهوية والغضبية والفكرية فى الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هى احده من السيف .

فللصراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والاخر : احده من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك «ان الذين لا يؤمنون<sup>٣</sup> بالآخرة عن الصراط لناكبون» والوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالى «يَقِفُونَ فى الحميم» وقوله تعالى : «ولا تركنوا الى الذين<sup>٤</sup> ظلموا فتمسكم النار» وقوله تعالى : «انا قلتم الى الارض ارضيتم<sup>٥</sup> بالحيوة الدنيا من الآخرة» وقوله تعالى حكاية عن النبى صلى الله عليه وآله : «ان هذا صراطى<sup>٦</sup> مستقيماً فاتبعوه» اى مروا على الصراط الآخرة مستويين من غير انحراف و ميل وفى الخبر عنه صلى الله

٢- س ٤٥٠ ي ٢٩

٤- س ٤٤ ي ٧٢

٦- س ٤٩ ي ٢٨

١- س ٤٤٣ ي ٥٢

٣- س ٤٢٣ ي ٧٦

٥- س ٤١١ ي ١١٥

٧- س ٤٦ ي ١٥٤

عليه وآله «يسر المؤمن على الصراط كالبرق» وورد أيضاً «ان الصراط يظهر يوم القيامة  
للابصار على قدر نور المارين عليه فيكون دقيقاً في حق بعض و جليلاً في حق  
آخرين» .

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى : «نورهم يسمى<sup>٨</sup> بين ايديهم و بايمانهم»  
والسعى مشى وما ثمة طريق الا الصراط .  
وانما قال : بايمانهم لان المؤمن في الآخرة لا شمال له كما ان الكافر لا  
يمين له .

وبالجمله النور هو نور القوة النظرية و بحسبه يمشى الانسان طريق الحق  
بقوته العملية فهذه الآية قد جمعت فايده الخبرين المذكورين .

فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الاطراف ولا عرض له و لذلك ليس  
في قدرة البشر الاستقامة عليه الا من شاء الله .

وقال النبي صلى الله عليه وآله : «شيتني سورة هود لسان : فاستقم كما امرت<sup>٩</sup>  
فلا جرم يرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى : «ان منكم الا و اردھا ، كان  
على ربك حتماً مقضياً<sup>١٠</sup>» .

### كشف ملكوتي

اعلم ان الصراط المستقيم الذي اذا سلكت اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى  
الذي انشأته لنفسك مادت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية فهو في هذه الدار  
كسائر المعاني الغائبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة  
بالموت يمد لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله في الموقف و آخره

على باب الجنة<sup>١</sup> يعرف من يشاهده انه صنعتك و بنائك و يعلم انه قد كان في الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنم طبيعتك التي قيل لها : «هل امتلأت وتقول<sup>٢</sup> هل مزيد» ليزيد في طولك و عرضك و عمقك «من ظل<sup>٣</sup> ذي<sup>٤</sup> ثلاث شعب<sup>٥</sup>» اذ كان جسمك ظل حقيقة و هو ظل غير ظليل «لا يغنيها من اللهب<sup>٦</sup>» لهب الطبيعة بل هو الذي يقودها الى لهب الشهوات و توقد فيها نارها فالكامل من يطفى نارها بماء التوبة و ماء العلم في الموطن الذي فيه قوة قبول الاعمال والطاعات قبل قيام نشأة المجازاة.

### الاشراق التاسع

### في نشر الكتب والصحايف

كل ما يدركه الانسان بحواسه يرتفع منها اثر الى الروح و يجتمع في صحيفة ذاته و خزائنه مدركاته و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الابصار فيكشف<sup>٧</sup> له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة مما كان مسطوراً في كتاب لا يجليها الا لوقتها<sup>٨</sup> وقد مر ان رسوخ الهيئات و تأكيد الصفات وهو المسمى عند اهل الحكمة بالملكة وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان يوجب خلود الثواب والعقاب<sup>٩</sup>.  
فعلم ان الآثار الحاصلة من الافعال والاقوال في النفوس بمنزلة النقوش على الكتائبة في الالواح «اولئك كتب في قلوبهم الايمان» و هذه الالواح النفسية يقال لها صحايف الاعمال و هذه النقوش والصور كما يفتقر الى قابل يقبلها يفتقر الى ناقش و مصور فالمصورون والكتّاب هم الكرام الكاتبون وهم ملائكة

٢- س ٥٠، ي ٢٦

١- تعرف من مشاهدته انه صنعتك... دط

٤- س ١٧٧، ي ٣١

٣- س ١٧٧، ي ٣٠

٦- لا يجليها لوقتها الا هو

٥- فكشف له بالموت... دط

٧- س ٥٨، ي ٢٢

اليمن و ملائكة الشمال «اذ يتلقى<sup>٨</sup> المتلقيان عن اليمين وعن الشمال» و في الخبر  
«كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يُثاب به ومن اقترف سيئة يخلق الله منه  
شيطاناً يعذّب به» : «ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة»  
الآية .

وفي مقابله «هل انبتكم على<sup>٩</sup> من تنزل الشياطين<sup>١٠</sup> الآية وكذلك «ومن  
يعيش<sup>١١</sup> عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً<sup>١٢</sup> فهو له قرين» وانما يخلد اهل الجنة  
في الجنة و اهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين في الـخلق والملكات لا باحاد  
الاعمال فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوباً في صحيفة  
ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشر الصحف و بسط الكتب فاذا حان وقت ان يقع  
بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواس<sup>١٣</sup> المعبّر  
عنه بقوله تعالى : «واذا الصحف<sup>١٤</sup> نشرت» فيلتنف الى صفحة باطنة وصحيفة  
قلبه فمن كان في غفلة عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك : «ما لهذا الكتاب  
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصياها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم  
ربك احداً<sup>١٥</sup>» .

و منشأ ذلك كما مر مراراً ان الدار الآخرة هي دار الحياة والادراك لقوله  
تعالى . «و ان<sup>١٦</sup> الدار الآخرة لهي الحيوان» .

و مواد اشخاصها هي التأمّلات الفكرية والتصوّرات الوهميّة فيتجسّم -  
الـخلق والنبات في الآخرة «يوم تبلى السرائر<sup>١٧</sup>» كما يتروّح الـاعمال والافعال

١٠- س ٢٦ ي ٢٢١

٩- س ٤١ ي ٢٠

٨- س ٥٠ ي ١٦

١٢- س ٨١ ي ١٠

١١- س ٤٣ ي ٢٥

١٤- س ٢٩ ي ٦٤

١٣- س ١٨ ي ٤٧

١٥- س ٨٦ ي ٩



في الآولى<sup>١</sup> والفعل هاهنا مقدّم<sup>٢</sup> على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه في قصة ابن نوح : « إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ<sup>٣</sup> » وفي الخبر : « خَلَقَ اللَّهُ الْكَافِرَ مِنْ ذَنْبِ الْمُؤْمِنِ » . وفي كلام فيثاغورث : « اعلم انك ستعارض لك في أقوالك و أفعالك و أفكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او فعلية ، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حيوتك و يحجبك عن ملاقة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ به بنادمته في دنياك و تهتدي بنوره في آخرتك<sup>٤</sup> الى جوار الله و كرامته . فاذا انقطع الانسان عن الدنيا و تجرد عن مشاعر البدن و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة و السر علانية و الخبر عيانا فيكون حديد البصر قاريا لكتاب نفسه بقوله سبحانه : « فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ<sup>٥</sup> الْيَوْمَ حَدِيدٌ » و قوله : « و كل انسان الزمناه طائفره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقيه منشورا اقرء كتابك كفى<sup>٦</sup> بنفسك اليوم عليك حسيبا » . فمن كان من اهل السعادة و اصحاب اليمين و كان معلوماته امورا مقدسة « فقد اوتى كتابه يمينه » من جهة عليين ، « ان كتاب الابرار لفي عليين و ما ادرايك ما عليئون كتاب<sup>٧</sup> مرقوم يشهد المشرقون<sup>٨</sup> » و من كان من الاشقياء - المردودين و كان معلوماته مقصورة على الجرميات فقد اوتى كتابه من جهة سجين « ان الفجار<sup>٩</sup> لفي سجين<sup>١٠</sup> » لكونه من المتجرمين المنكوسين لقوله : « وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِوْا رُؤُسَهُمْ<sup>١١</sup> عِندَ رَبِّهِمْ » .

٢- في الخراك ... خال - آفق - داط - ل بن .

٤- سر ١١٧ ي ١٤

٦- سر ١٨٢ ي ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١

١- سر ١١١ ي ٤٨

٣- سر ٤٥٠ ي ٢١

٥- سر ٤٨ ي ٧

٧- سر ٤٨٣ ي ٧

### الاشراق العاشر في الحساب والميزان

لَمَّا كُنْتَ قَدْ تَبَيَّنْتَ مِنَ الْأُصُولِ الَّتِي كَرَّرْنَا ذِكْرَهَا : أَنَّ كُلَّ مَكْتَفٍ يَرَى يَوْمَ  
الْآخِرَةِ حَاصِلَ مَتَفَرِّقَاتِ حَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ وَيَصَادَفُ جَامِعَ كُلِّ دَقِيقٍ وَجَلِيلٍ مِنْ  
أَفْعَالِهِ فِي كِتَابٍ «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا  
حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا .

وَالْحِسَابُ عِبَارَةٌ عَنْ جَمْعِ تَفَارِيقِ الْمَقَادِيرِ وَالْأَعْدَادِ وَتَعْرِيفِ مَبْلَغِهَا وَفِي  
قُدْرَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْشِفَ فِي لَحْظَةٍ وَاحِدَةٍ لِلخَلَائِقِ حَاصِلَ حَسَنَاتِهِمْ وَسَيِّئَاتِهِمْ «وَهُوَ أَسْرَعُ  
الْحَاسِبِينَ»<sup>١</sup> وَيَعْرِفُ أَيْضًا كُلُّ أَحَدٍ مَقْدَارَ عَمَلِهِ بِمَعْيَارٍ صَحِيحٍ يَمْتَرِعُنُهُ بِالْمِيزَانِ  
وَأَنْ لَمْ يَسَاوِ مِيزَانَ الْعُلُومِ وَالْأَعْمَالِ ؛ مُوَازِينَ الْأَجْرَامِ وَالْأَتْقَالِ ، كَمَا لَا يَسَاوِي  
مِيزَانُ الْفَلَسَفَةِ وَهُوَ الْمُنْطَقُ مِيزَانُ الْأَرْتِفَاعَاتِ وَالْمَوَاقِيتِ وَهُوَ الْأَسْطُرْلَابُ وَمِيزَانُ  
الدَّوَايِرِ وَالْقُسَى وَهُوَ الْفَرْجَارُ وَمِيزَانُ الْأَعْمَدَةِ وَهُوَ الشَّاقُولُ وَمِيزَانُ الْخُطُوطِ وَهُوَ  
الْمَسْطَرُ وَغَيْرُهَا مِنَ الْمَوَازِينِ كَالْعُرُوضِ لِلشَّعْرِ وَالْحَسِّ وَالْخِيَالِ لِبَعْضِ الْمَدْرَكَاتِ  
وَالْعَقْلِ الْكَامِلِ لِلْكَلِّ وَبِالْجُمْلَةِ يَكُونُ مِيزَانُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جَنْسِهِ<sup>٢</sup> .

### الاشراق الحادي عشر في معنى النَّفْخِ

قَالَ سُبْحَانَهُ : «وَنُفِّخُ فِي الصُّورِ» وَلَمَّا سَأَلَ النَّبِيُّ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» عَنْ -

١- من ٢٢٢ ي ١٢

٢- من ٢٦ ي ٦٢

٢- ميزان كل شيء يكون من جنسه . آتق - دأط - م أن

الصور ، ما هو ؟ فقال : « قرن » من نور ارتقمة اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكل وجه .  
والصور يسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضا : جمع الصورة ، والنفخة نفختان نفخة يطفى النار و نفخة يشعلها .

قال تعالى : « و نفخ في الصور <sup>١</sup> فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله » ثم نفخ فيه اخرى <sup>٢</sup> « فاذا هم قيام ينظرون » فاذا تهيأت هذه الصور كانت قليلة استعدادها كالخشيش المحترق و هو الا استعداد لقبول الارواح كاستعداد الخشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها ، فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فيمر على تلك الصور فيطفيها و تمر النفخة التي تليها و هو الا اخرى <sup>٣</sup> على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة - الا اخرى <sup>٤</sup> فيشتعل بارواحها « فاذا هم قيام ينظرون » فيقوم تلك الصور احياء ناطقة بما ينطقها الله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول : « من بعثنا من مرقدنا » ومن ناطق بـ « الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا » و اليه النشور .  
و كل ينطق بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ ، وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحياة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام .

١- س ٢٩٦ ي ٦٨ قوله : الا من شاء الله ، اي الذي قامت قيامته في هذه النشأة لغناء في الحق ويقال له و صحوه به بعد محوه لا يؤثر فيه نفخ الصور . قال علي عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما زددت يقينا » .

٢- س ٢٩٦ ي ٦٨

٣- س ٢٩٦ ي ٥٢

٤- س ٢٩٦ ي ٦٨

## الاشراق الثاني عشر

## في القيامتين الصغرى والكبرى

فالاولى معلومة من مات فقد قامت قيامته ؛ وكل ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلايق هو معرفة النفس و مراتبها والموت كالولادة فقس الآخرة بالاولى «وما خلقكم ولا بمعنكم الا كنفساً واحدة» .

فمن اراد ان يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود الروح الالعظم و مظاهره اليه و فناء الكل حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال تعالى : «فصعق من في السموات<sup>٢</sup> ومن في الارض الا من شاء الله» وهم الذين سبقت<sup>٣</sup> لهم القيامة الكبرى فليتأمل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال و رجوع كل شيء الى اصله ، و من اثبات الحركات الطبيعية و غاياتها والنفسانية و غاياتها و اتصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية .

ومن نظر في الانقلابات الواقعة في اطوار خلق الانسان من صورتها نقطة ثم حيواناً ثم عقلاً و هكذا الى ما شاء الله ؛ و يتحقق بمعنى قوله تعالى : «يا ايها الانسان انك كادح» الى ربك كدحاً فشلاقيه برهاناً وكشفاً لا سماعاً وتقليداً ؛ لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال تعالى : « و لله ميراث السموات والارض » و قوله تعالى : «كل شيء هالك الا وجهه » و قوله : «كل من عليها

٢- س ٢٩، ي ٦٨

١- س ٣١، ي ٢٨

٣- قوله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى ..... هم الانبياء والكل من الاولياء الذين قامت قيامتهم في

٤- س ٨٢، ي ٦

هذه النشأة الصغرى بالولادة الثانية .

٥- س ١٢٨، ي ١٨



فان و يَبْقَى وجه ربك ذى الجلال والاكرام .  
 و انكار من لم يَصِل الى هذا المقام و لم يَسِل هذه السعادة بذوق العيان او  
 بوسيلة البرهان اما لغوره بعقله الناقص او لضعف ايمانه اعادنا الله و احواننا منه .  
 ومن تنور قلبه باليقين يشاهد تبدل اجزاء العالم : اعيانها و طبائعها و نفوسها  
 فى كل لحظة (تبدل اجزاء العالم و اعيانها . خ،ل) .  
 فالكل متبدل و تعيناتها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع القوى الا انسانية  
 مع تباينها و تخالفها و اختلاف مواضعها فى البدن و تفنن آثارها المترتبة عليها فى  
 هذه الدار الى ذات بسيطة روحانية و اضمحلالها فيها هان عليه التصديق برجوع  
 الكل الى الواحد القهار .

واعلم ان النفخة و ان كانت من جانب الحق واحدة لا لحاطته بجميع ماسواه  
 لكنّها بالنسبة الى الخلايق نفخات متعددة حسب تمدد الاشخاص كما ان الا زمنة  
 والاقوات المتمادية ههنا اثما هى ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة  
 الا واحدة » والساعة ايضا مأخوذة من السعى لان جميع الاشياء متوجهة اليه  
 تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق فى هذا الباب يحتاج الى ملازمة طريقة اهل  
 الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق الثالث عشر

فى الجنة والنار

يجب ان يعلم : ان الجنة التى خَرَجَتْ عنها ابونا و زوجته لخطيئتهما غير  
 الجنة الآخرة التى وعد المستقون بوجه .

٢ - يجب ان يعلم :

١ - ص ٢٨ ي ٤٨٨

ان الجنة التى خرج عنها ... دط - آق . والظاهر ان ثابت الفعل باعتبار المعطوف اى : الزوجة .

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين في الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية في كل حركة عين البداءة مرتبة و غيرها وجودا وكمالا ، فكان بين جنّة هبوط الأرواح وهي السمّة عند المحققين من اهل العرفان والشرعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرّيّة وبين جنّة صعود الأشبّاح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولا على حدود حركاته ارتفاعا على التّعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الاخرى لا عينها من كل وجه والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال .  
 ١ وبهذا المعنى قالت العرفاء : « ان الله لا يتجلّى في صورة مرتّين » وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدائرة اشعاراً بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية .

واما مكان الجنّة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لانه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنّة والنار من عالم الاخرة نعم مكانهما في داخل حجب السماوات والارض ولهما مظاهر في هذا العالم وعليها يتحصل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لهما والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدء والمعاد ٢ .

قال بعض العرفاء : « واعلم عصمتنا الله و ايّاك ان النار من اعظم المخلوقات و

١- في نسخة : دة : « اول هذا المعنى » . والتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيي الدين والمبدء القويوى وسائر من تبعهما قال الشيخ الاكبر : « ان في جمال الحق سمة لو تكرّر لضاقت نحن قد ذكر ماخذ هذه القاعد في شرحنا على المقدمة التي صنفها المارقي القيصري طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس ص ١٤ .

٢- المبدء والمعاد طبع ط ١٣٢٤ هـ ق ص ٢٨٠ وكذا ذكر وجه التوفيق بينهما في الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠ ، ١٧١ .

٣- والقاتل الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية .

بعيدة القعر وهي تحوى على حرور و زمهرير ففيها البَرْد على 'أقصى' درجاته  
والحرور على 'أقصى' درجاته و بين أعلاها وقعرها خمس و سبعون مائة من السنين  
وفى دار حرورها هواء "محرق لأجمر لها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آلهة  
والجن لها كما قال : «وقودها الناس<sup>٤</sup> والحجارة ؛ فكبكبا فيها هم الغاؤون<sup>٥</sup>  
و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقها الله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحلل<sup>٦</sup> عليه غضبى فقد هوى<sup>٧</sup>»  
ولذلك تجبرت على الجبارة و قصمت المتكبرين ومن اعجب ما روينا عن رسول  
الله صلى الله عليه وآله انه كان قاعداً مع اصحابه فى المسجد فسمعوا هدة عظيمة  
فارتاعوا فقال صلى الله عليه وآله : اتعرفون ما هذه الهدية؟ قالوا: الله ورسوله اعلم.  
قال: «حجر» الذى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها وكان  
ومثوله الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدية» فما فرغ من كلامه الا والصراخ  
فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول الله صلى الله  
عليه وآله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذا الحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله  
يهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل فى قعرها .

قال تعالى<sup>٨</sup> : «ان المنافقين فى الدرك الأسفل من النار» فكان سمعهم تلك  
الهدية التى اسمعهم الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و روى عن النبي صلى الله عليه وآله ، انه سئل عن قوله تعالى<sup>٩</sup> : «سائرهم  
صعوداً<sup>١٠</sup>» فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثم يهوى فيه كذلك  
أبداً .

٥- س ٢٦ ي ٦٤

٧- س ٤٤ ي ١٤٤

٤- س ٤٢ ي ٢٢

٦- س ٤٢ ي ٨٣

٨- س ١٨٤ ي ١٧

وقال أيضاً : يَكْلَفُ أن يصعد عقبة في النار كُلَّمَا وضع يده عليها ذابت فإذا رجمها عادت و إذا وضع رجله ذابت فإذا رفعها عادت و يهوى فيه إلى 'أسفل' سافلين .

فذلك الصعود هو سفر الطبيعة من أعلى 'طبقتها إلى' أسفلها .  
فانظر ما أعجب كلام الله و ما اللطيف تعريف النبي «صلى الله عليه وآله» وإشارته وما أغرب تعليمه .

#### الاشراق الرابع عشر في الإشارة إلى 'مظاهر الجنة والنار

إنَّ لكلِّ معنىً من المعاني الأصولية حقيقةً و مثالاً و مظهرًا فالإنسان مثلاً له حقيقة كلية و هو الإنسان العقلي الجامع لجميع خواصه و لوازمه ، مظهر لاسم الله وهي الروح المنسوبة إلى الله في قوله : فَنفَخْتُ فيه <sup>١</sup> من روحي .  
وله امثلة شخصية كزيد وعمر و له مظاهر كالمرائي الصقالية والمشاهد الحسية فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و يوم نحشر المتقين إلى الرحمن <sup>٢</sup> وفداً» ولها مثال كلي وهو العرش الأعظم مستوى الرحمن أرض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولها مشهد و مظاهر جزئية .  
وكذلك النار لها حقيقة كلية جامعة هي البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي «موضع القدمين قدم الجبار» و قدم صدق <sup>٣</sup> عند ربك وفيه أصول السدرة التي هي «شجرة -

٢- س ١٩ ي ٨٨

١- س حجر ١٥ ي ٢٩

٢- سورة الهزرة ١٠٤ ي ٧ - في نسخة داط : وفيه أصول السدرة التي هي من ....



الزَّقُومُ طعام الائنيم» وهناك ينتهى اعمال الشجرّاء والمنافقين ولها امثلة جزئية هي طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنة فانها على شكل الباب الذى اذا فتح الى موضع ائسد به موضع آخر فممن غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنة الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابدا «لا يفتح لهم ابواب السماوات ، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط» .  
 لائن صراط الله ادق من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسر للحمقاء الجاهلين خصوصا مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبلكه العذاب وهى «النار التى تطلع على الاقيدة»<sup>٢</sup> وللنار على الاقيدة اطلاع لا دخول، لغلق ذلك الباب فهو كالجنة حقت بالمكارة .

والشور حجاب مضروب بين الفريقين يسئى الاعراف بين الجنة والنار و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه «وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها<sup>٣</sup> وهم يتطعمون . الآية» .  
 و اعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض على ما كانتا عليه اذا كانتا رتقا فرجعتا الى صفتهم من الرقيق والكواكب كلها طالعة و غاربة على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزعمير على المعرورين و ذلك بعد المؤاخضة و

١- ابواب السماء . سورة ١٧ ، آية ٢٨

٢- س ١٧ ي ٤٤

٣- س ١٠٤ ي ٦

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكل انسان بحسب ما ييرده او يسخنه كالظمان يجد ماء باردًا فيجد له من اللذة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضده .

### تنبيه

ذكر بعض<sup>١</sup> اكابر العرفاء في قوله تعالى : « واتقوا النار التي<sup>٢</sup> وقودها الناس والحجارة » .

: « ان النار قد يتخذ دواء لبعض الامراض و هو الداء الذي لا يشفى الا بالكي من النار فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار في حق المبتلى به و اى داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيم اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة » . انتهى كلامه .

اقول : هذا في حق المؤمن الفاسق واما في حق الكافر فسيئته عليه فيما سيأتي انشاء الله<sup>٣</sup> .

### تنبيه آخر (آخر، خ، ل)

لما اشرنا الى<sup>١</sup> : ان الجنة فوق السماء السابعة بل داخل في حجب السماوات . فاعلم ان كثرة الاثير و اشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات

١- وهو الشيخ المعارف الكامل المكي محيي الدين ابن عربي في فتوحاته المكية

٢- سور بقره ٢ قالوا ناولني ٤ ي ٢٤

٣- في اكثر النسخ « واما في حق الكافر فسيئته ليس سيئته » من دون ذكر لفظ عليه .

تحت القدر و فوقه بوجه كما يؤثر في المولدات و نضج هذه الفواكه و المعادن في حرارة الصيف مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنة و النار و ما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به إلا لتذاد لا كليه من اهل الجنان ؛ علم اين النار و اين الجنة ، وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من - المأكولات ولا نضج الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار اودعها الله فيها وفي احكامها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و منافع حيوانات الجنة فيفعل بالاشياء هنالك علوا كما كانت تفعل بها هيها سفلا و كما هو الا مر هيها كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان اختلف الصور فافهم ان كنت موقفا .



#### الاشراق الخامس عشر

في احوال يعرض يوم القيامة على الجملة

وتفاصيلها مستفادة من القرآن والحديث على اتم تفصيل و اوضحه الا انه نبأ عظيم والناس عنه معرضون . واعلم ان القيامة كما اشرنا اليه من داخل محجب السماوات والارض فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لأن الغيب والشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن النبي صلى الله عليه و آله : « لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول الله الله » و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فلا يقوم الا « اذ زلزلت »

١- وفي التفسير : ان النبا العظيم هو علي بن ابي طالب « هو النبا العظيم و تلك نوح »

لان بوجوه وانفساره في سبيله تقوم القيامة . وقال : لو كشف الغطاء .... ولعمري ان الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هيبتة وقهره « عاشتم بر لطفه بر قهره بجده » وفي حقه ورد : انه قسم الجنة والنار .

الأرض زلزالها<sup>٤</sup> ، «وانشقت السماء»<sup>٥</sup> فهي يومئذ واهية وانتشرت الكواكب<sup>٦</sup>  
<sup>١</sup> وكسرت الشمس<sup>٧</sup> وخسف القمر<sup>٨</sup> و سئرت الجبال<sup>٩</sup> و عطلت العشار<sup>١٠</sup> و  
 بعث ما في القبور<sup>١١</sup> و حصل ما في الصدور<sup>١٢</sup> .

فما دام السالك خارج حجب السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومن مات  
 فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده علم الساعة<sup>١٣</sup>» و  
 هذا هو الجواب الحق مع الكفار اذ قالوا : «متى هذا الوعد ان كنتم صادقين<sup>١٤</sup>» .

فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الزائلة الحاجة عن انوار  
 الآخرة لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى و قامت قيامته .  
 واذا مات كل واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرى<sup>١٥</sup> «فاذا نفخ في الصور  
 فصمق من في السماوات . الآية» فظهر نور الانوار وانكشف ضوء الحقيقى و  
 تجلى جمال الآحادية فلم يبق لانوار الكواكب عنده ظهور فهي مطموسة الانوار  
 مطوية السماوات يمين الحق و يتصل كل مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس  
 والقمر واذا اتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوى والحواس تأثير  
 ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا ائسرى

«لا يركون فيها شمسا»<sup>١٦</sup> ولا زمهريرا ، وحملت الأرض<sup>١٧</sup> والجبال فدكتا دكة  
 واحدة»<sup>١٨</sup> لا ثهما ابدا في الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

- ٥- س ٤٦٩ ي ١٦  
 ٧- س ٤٨١ ي ١  
 ٩- س ٤٥٢ ي ١٠  
 ١١- س ٤١٠ ي ١٩  
 ١٢- س ٤٨٩ آية ٣٢  
 ١٥- س ٤٧٦ ي ١٣

- ٤- س ٤٩٩ ي ١  
 ٦- س ٤٨٢ ي ٢  
 ٨- س ٤٧٥ ي ٨  
 ١٠- س ٤٨١ ي ٤  
 ١٢- س ٤٩ ي ١٦  
 ١٤- س ٤٣٩ ي ٦٨  
 ١٦- س ٤٢٩ ي ١٤



في الواقع بل الجبال كالسحاب في الذوبان والسيلان والحس<sup>٥</sup> يغلط فيها «فترى -  
الجبال<sup>٦</sup> تحبها<sup>٧</sup> جامدة<sup>٨</sup> وهي ترم<sup>٩</sup> مر السحاب فيومئذ وقعت الواقعة» .  
فاذا كشف الغطاء يرى<sup>١٠</sup> كل<sup>١١</sup> شئ<sup>١٢</sup> على<sup>١٣</sup> أصله<sup>١٤</sup> من غير تعليل وتزويق فالسما  
والارض وغيرهما لكونها من ذوات الالوضاع الشخصية التي ركبت من مواد وصور  
واعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس<sup>١٥</sup> الذي مظهره الحواس وانفعالاتها  
فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفع من الحواس بل يشاهد  
هذه الاشياء في عرصة الآخرة بحقايقها بشعر<sup>١٦</sup> اخروي يتو<sup>١٧</sup>ر بنور ملكوت الله  
«تعالى شأنه» مشاهدة الاصل والمخير وملاحظة الباطن والر<sup>١٨</sup> فيشاهد الجبال  
«كالعين المسفوشة<sup>١٩</sup>» لضعف وجوده<sup>٢٠</sup> و يتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه :  
«ويسئلونك<sup>٢١</sup> عن الجبال فقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرى فيها  
عِوَجًا وَلَا أَمْتًا .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة<sup>٢٢</sup>» وهي نار تأكل بعضها  
بعضاً و يتصل بعضها على<sup>٢٣</sup> بعض وهي نار تذر العظام رميماً وترى البحار مسجورة بها  
كما قوله : «واذا البحار سجرت<sup>٢٤</sup>» .  
وهذه النار غير النار التي تطلع على<sup>٢٥</sup> الأفئدة فان هذه قد تخبت<sup>٢٦</sup> وذلك<sup>٢٧</sup>  
بالنوم الذي قد يتنعم به اهل العذاب فيخفف عنهم بذلك من الآلام على<sup>٢٨</sup> قدره  
«كلما خبت<sup>٢٩</sup> زدناهم سعيراً» وهذا ممّا يدل<sup>٣٠</sup> على<sup>٣١</sup> انها نار محسوسة تقبل الزيادة  
والنقصان لان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف .

٥- س ٦٦١ ي ١٥  
٦- س ٤٢٠ ي ٨٧  
٧- س ٤٨٨ ي ٦

٨- س ٤٢٧ ي ٦٠  
٩- س ١٠١ ي ٤  
١٠- س ٦٦ ي ٦٦ - س ٢٢ ي ٢٢  
١١- فان حله قد نخبو بالنوم الذي ... الخ . داط  
١٢- س ٤٨٤ ي ١٢

و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت يعني النار المتسلطة على أجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسماني<sup>١٢</sup> و يحضر الخلايق كلهم في عرصات القيامة «فاذا هم بالساهرة» وينكشف الاغطية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون<sup>١٣</sup>» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة<sup>١٤</sup> ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا: ان الله حرهما على الكافرين» .

والمستخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية<sup>١٥</sup> «فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التضاد و يقام بين الجنة والنار في صورة كبش امّسح و يذبح بشجرة يحيى وهو صور الحياة بامر جبرئيل مبدء الارواح و منحى الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمدي بموت الموت و حياة الحياة والجحيم يحضر في العرصة على صورة بغير وحيي يومئذ بجحيم (ليتذكر الانسان . خ) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم<sup>١٦</sup> لمن يرى» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفرعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والارض .

فهذه من علوم الآخرة وهي كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول.

١٢- س ٤٢ ي ٧٧

١٥- س ٤٣ ي ٥٥

١٢- س ٧٩ ي ١٤

١٤- س ٤٦ ي ٣٥

١٦- س ٣٦ ي ٥١

١٧- س ٧٩ ي ٣٦ - س ٢٦ ي ٩١

ان مواطن القيامة سبعة وهي: العَرَضُ وَاخْذُ الْكُتُبِ وَالْمَوَازِينُ وَالصَّرَاطُ  
وَالْأَعْرَافُ وَذُبْحُ الْمَوْتِ وَالْمَادَبَّةُ الَّتِي يَكُونُ فِي مِيدَانِ الْجَنَّةِ .  
أما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف أعمالهم في الموقف وقد ورد عنه «صلى  
الله عليه وآله» أنه سئل عن قوله تعالى: «فَسَوْفَ يَحْصِبُ حِسَابًا يَسِيرًا» فقال:  
ذلك هو العرض فإن من نوقش في الحساب عَذَّبَ «فيعرف المجرمون<sup>٢</sup> بسيماهم»  
كما يعرف الأَخيار ههنا بزينهم .

وأما الكتب «فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يَحْصِبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَ  
يَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا<sup>٣</sup>» وهو المؤمن السعيد لأن كتابه من جنس الأَلْوَاحِ -  
الْعَالِيَةِ «وَالصُّحُفِ الْمَكْرُومَةِ الْمَرْفُوعَةِ الْمَطْهُرَةِ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بِرَّةٍ<sup>٤</sup>»  
«وأما من أوتى كتابه بشماله<sup>٥</sup>» وهو المنافق الشقي لأن كتابه من جنس الأَوْرَاقِ -  
السُّفْلِيَةِ وَالصُّحُفِ الْحَسِيَةِ الْقَابِلَةِ لِلْإِخْطَاقِ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: «إِنْ كُنَّ الْفُجَارُ لَمْ يَ  
سَجِّينَ<sup>٦</sup> وَمَا أَدْرِيكَ مَا سَجِّينَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ قِيلَ<sup>٧</sup> يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» وَأَمَّا الْكَافِرُ  
فَلَا كِتَابَ لَهُ وَالْمَنَافِقُ سئل عنه الأَيْمَانُ وَمَا أَخَذَ عَنْهُ الْإِسْلَامُ وَقِيلَ فِي حَقِّهِ «إِنَّهُ  
كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ<sup>٨</sup>» فَيَدْخُلُ فِيهِ الْمَعْطَلُ وَالْمُشْرِكُ وَالْجَاهِدُ وَيَكُونُ الْمَنَافِقُ  
فِي بَاطِنِهِ وَاحِدًا مِنْ هَؤُلَاءِ وَلَا يَنْفَعُ لَهُ صُورَةُ الْإِسْلَامِ وَيَنْفَعُ لِلْعَوَامِ وَالضُّعَفَاءِ .

وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فهم الذين أوتوا الكتاب فَنَبَذُوهُ<sup>٩</sup> وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ  
وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ قِيلَ لَهُ خُذْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِكَ أَي: مِنْ

٢- س ٤٥٥ ي ٤١  
٤- س ٤٨٠ ي ١٢٤١٢  
٦- س ٤٨٣ ي ٨١٧  
٨- س ٤٨٤ ي ١٠

١- س ٤٨٤ ي ٨  
٢- س ٤٨٤ ي ٨١٧  
٥- س ٤٦٩ ي ٢٥  
٧- س ٤٦٩ ي ٢٢  
٩- س ٤٢ ي ١٨٤

حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا «قل ارجعوا ورائكم فالتمسوا نورا<sup>١٠</sup>» وهو كتابه المنزّل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظنّ ان لن يحور<sup>١١</sup>» .  
واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصّحايف كما يوزن ههنا الا<sup>١٢</sup> نظار الصحيحة والفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحتّها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها<sup>١٣</sup> وآخر ما وضع في الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله : «الحمد لله ملاء الميزان» .

وكفّة ميزان كلّ احد بقدر علمه و كل ذكر و عمل يدخل فيه الا<sup>١٤</sup> لا اله الا الله، لان كل عمل له مقابل في عالم التضادّ و ليس للتوحيد مقابل الا<sup>١٥</sup> الشرك ، ولا يجتمعان في ميزان احد، اذ اليقين الدائم كما لا يجامع ضده لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويمادلها في الكفّة الا<sup>١٦</sup> اخرى ولا يرجح<sup>١٧</sup> عليها شئ كما يدلّ عليه حديث صاحب السجّلات<sup>١٨</sup> واما المشركون «فلا تقيم لهم<sup>١٩</sup> يوم القيامة وزنا» لآن اعمال خيرهم محبوبة<sup>٢٠</sup> .

واما الصّراط فهو طريق الجنة يشتمل عليه الشرع الا<sup>٢١</sup> نور و هو ههنا معنى و في الا<sup>٢٢</sup>خرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه لا ولا تشبهوا السبل فتفرّق بكم عن<sup>٢٣</sup> سبيلى»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطا وعن جنيبه خطوطا فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء و اتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال ، والمشرك لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعتل لا قدم له على صراط الوجود والموحد و ان كان فاسقا لا يخلد

١٠- س ٥٧ ي ١٢ ١١- س ٨٤ ي ١٤ \* السجلات جمع السجل اى الدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيرا وقد تلفظ يوم بكلمة «الا اله الا الله» مخلفا فيوضع في مقابلة تسعة وتسعون سجلا من اعمال الخير ..... فامر الحديث المقابلة وزاد عليها المصنف المعادلة ١٢- س ١٨ ي ١٥ ١٣- س ٦ ي ١٥٤



فى النار بل يمسك و يسئل و يعذب على الصراط، وهو على متن جهنم غائب فيها والكلايب التى فيه بها يمسكهم الله عليه

ولما كان الصراط فى النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه ، قال تعالى : «وان منكم الا» واردها كان على ربك ا حتما مقضيا» وهذه الكلايب والخطاطيف والحك كما ورد فى الحديث هى : لاصور اعمال بنى آدم» وهى القيود والتعلقات بالأمور الدنيا تمسكهم على الصراط فلا ينتهضون الى الجنة ولا يقعون فى النار حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمان فمن تجاوز هيئنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسر انظره الله ومن عفى عفى الله عنه ومن استقصى حقه هيئنا عن عباده استقصى الله حقه منه هناك ومن شدد<sup>٢</sup> على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد فى الحديث : انما هى اعمالكم ترد عليكم . فالتزموا مكارم الاخلاق هو غدا يعاملكم بما عاملتم به عباده .

واما الاعراف فهو : سور بين الجنة والنار ، «باطنه<sup>٣</sup> فيه الرحمة» وهو ما يلى منه الجنة «وظاهره من قبله العذاب» وهو ما يلى : منه النار، يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى النار وبعين اخرى الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم احدى الدارين فاذا دعوا الى السجود وهو الذى يبقى يوم القيامة من التكليف فيسجدون فيرجح ميزان حسناتهم فيدخلون الجنة ولو جاءت ذرة لاحدى الكفتين لرجحت بها فيطعمون فى كرم الله وعدله وانه لا بدء لكلمة «لا اله الا

١- س ١٩، ي ٧٢

٢- ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه . فى نسخة المطبوعة : «من شدد على هذه الامة من الله عليه» والظاهر انه اشتباه بين من التلخ .

٣- سورة ٥٧، آية ١٣

٤- فى بعض النسخ : وهو ما يلى الجنة منه وما يلى النار منه .

الله» عناية بصاحبها لقول الله فيهم : «وعلى الأعراف رجالٌ يَعرفون كلاً بسيماهم  
الآيات .

وأما ذبح الموت فإن الله يظهره يوم القيامة في صورة كبش أملح ويأتى يحيى  
«عليه السلام» ويده الشفرة فيضجه ويذبحه وينادى منادياً أهل الجنة مخلود بلا  
موت ويا أهل النار مخلود بلا موت .

وليس في النار في ذلك الوقت إلا الذين هم أهلها و ذلك يوم الحسرة و إنما  
سمي بها لأنه حسر للجميع أي ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين فاما أهل الجنة  
إذا راوا الموت سرؤا سروراً عظيماً فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك الدنيا  
و كنت خير وارد علينا وخير تحفة أهداها الله إلينا قال النبي «صلى الله عليه و آله» :  
«الموت تحفة المؤمن» .

وأما أهل النار إذا بصروه يفرعون منه يقولون : «لقد كنت شرّاً وارد علينا حلت  
بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة» ثم يقولون له عسى أن تميّتنا فنتريح ممّا  
نحن فيه، ثم تغلق أبواب النار غلقاً لا يفتح بعده وينطبق على أهلها ويدخل بعضها  
على بعض ليعظم الضغطة<sup>٤</sup> على أهلها فيها و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفلها ،  
ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كان تحتها النار العظيمة «يغلي  
كغلي الحميم»<sup>٥</sup> فيدور بمن فيها علواً وسفلاً «كلّما خبّت<sup>٦</sup> زدناهم سعيراً»  
بتبديل الجلود .

وأما المأدبة فهي لأهل الجنة و فيها درء مكّة بيضاء نقيّة منسما ، يأكلون و في

٤- ليعظم الضغطة... دأط - آفق

٤- سر ١٧، ي ٤٤

٦- سر ٤٤، ي ٤٦

٧- سر ١١٧، ي ٦٩

ذلك الوقت يجتمع اهل النار في مندبة فاهل الجنة في المآدب و اهل النار في المنادب و طعامهم في المأدبة زيادة كبدالنون لمناسبة الحياة التي في عنصر الماء للحيوان - البحري والكبد ايضاً بيت الدم و هو مركب الحياة لمكان الروح الحيواني فهو بشارة لاهل الجنة ببقاء الحياة ابدًا وطعام هؤلاء في المندبة طحال الثور والطحال بيت الوسخ يجتمع فيه اوساخ البدن وما يعطيه الكبد من الدم الفاسد والثور حيوان ترابي طبعه البرد واليبس والارض محمولة على قرن الثور و جهنم على صورة الجاموس فالطحال من الثور لغذاء اهل النار اشد مناسبة لما في الطحال من الدمويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ البدن لا يحيون<sup>٨</sup> فيورثهم اكله سقمًا ومرضًا وبؤسًا ثم يدخل اهل النار ، النار واهل الجنة الجنة «فما هم منها بمُخرجين»<sup>٩</sup>

الاشراق السادس عشر

في كيفية خلود اهل النار الذين هم اهلها فيها



هذه مسألة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل تسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ما يكون الى مالا نهاية له فان لكل من الدارين عُمّاراً و لكل منهما ملاؤها .

والأصول الحكيمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل موجود

٨ - في بعض النسخ: «لا يحيون صورهم اكله» وهو غلط فاحش و كذا في النسخة المطبوعة في ١٢٩٨ هـ ق .

٩ - س ١٥ ، ي ١٨

غاية يصل إليها يوماً وإن الرخصة الإلهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه :  
«عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء» .

وعندنا أيضاً أصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشرورها دائمة باهلها ، كما  
أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر .  
وانت تعلم : أن نظام الدنيا لا يتصلح إلا بنفوس غليظة وقلوب قاسية ولو كان  
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاشية لاختل النظام بعدم  
العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالقراعة والدجاجلة والنفوس  
المكثارة كشياطين الإنس والنفوس البهيمة كجملة الكفار .

وفي الحديث الرباني : «إني جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال  
سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لا ملن  
جهنم من الجنة والناس اجمعين» .

فكونها على طبقة واحدة يناقض الحكمة لا هنال ساير الطبقات الممكنة في  
ممكن الأماكن من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل وخلقوا أكثر مراتب هذا العالم  
عن أربابها فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأُمور الخسيسة والدنيئة المحتاج إليها في  
هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة والحجاب ويتعم بها أهل الذل والقسوة  
المُبْعَدُونَ عن دار الكرامة والمحبة والنور .

فوجب في الحكمة الحقّة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في -  
القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه التلازم النافذ في قدره -  
الحكم بوجود السعداء والأشقياء جميعاً فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء  
الهي و مقتضى ظهور اسم ربّاني فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والأُمور



الذاتية التي جيلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذينة ؛ و ان وقعت المفارقة عنها امدأ بعيداً ، والحيولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى<sup>١</sup> : «وحيل<sup>٢</sup> بينهم وبين ما يشتهون» والله متجل<sup>٣</sup> بجميع - الأسماء في جميع المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و في الحديث «لولا أن تذنبن لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين<sup>٤</sup> يدخل اهل الدارين فيهما الشُعَداء بفضل الله و اهل - النار بعُدل الله و ينزلون فيهما بالاعمال و يخلدون فيهما بالنيئات فيأخذ الا لم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الا مَدُ جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا العدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتكذذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لذع الحيات والمقارب كما يلتذذ اهل الجنة بالظلال والنور و لم<sup>٥</sup> الحسان من الحور لان طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجُعَل على طبيعة يتضرر بريح السور و يلتذذ بالتتن والمحور من الانان يتألم بريح المسك فالتذذات تابعة للملايم والالام لعدمه»  
ونقل في الفتوحات المكية<sup>٦</sup> عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد» من الناس البتة و يبقى ابوابها تصطفق و يُنبَت في قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٢- س ٤٢٤ ي ٥٢

٤- وهو العارف المكاشف ابن العربي في الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدر القونوي

٥- ولهم الحسان من الحور -

٦- فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ ج ٢ ق ٢ ص ١٧٨-١٧٩ .

قال القيصرى فى شرحه<sup>١</sup> للفصوص : و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم بأسره عباد الله وليس لهم وجود و صفة و فعل " الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمة و هو الرحمن الرحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا و ليس ذلك المقدار من العذاب ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل :

و تعذيبكم عذاب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل \*

١- شرح القيصرى على فصوص الحكيم ط ١٢٨٢ هـ فى ص ٢٤٦ «المفسر اليهودى» وقد بين هذا التحقيق فى العصر الاسماعيلى ايضا ص ٢٢٨ و الشيخ العارف ، ابن العربى يشير فى امثال هذه المواضع الى ما فيها من الرحمة الحقيقية و هى من المطلعات الصادرة بالكشف لانه ينكر نموذج باث وجود العذاب وما جاء فى الكتاب الا الى انواع العذاب فى النشأة الدنياوية حامية عن العذاب فى الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادم فالصير الى ما حققناه .

\* - لايأس بذكر مسألة دوام العذاب و خلود الكفار وما يرد على المصنف العارف التحرير والشيخ الاكبر ابن العربى و اتباعه و عمدة استدلال المصنف و نقاوة حجته على اتقطاع العذاب يرجع الى الدليلين :

الاول : ان فطرة التوحيد اى الفطرة التى فطر الله الناس عليها اصل ثابت فى السعداء والاشقياء والفطرة الدانية لانزول بطريق الفسق والكفر والكفر والفسق صفتان عرضيتان بالنسبة الى الفطرة الاولى والمقام الذاتى الداخلى تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و الى هذا اشار استاد «ا» مشايخنا العظام .

خلقناهم بغير فطر توحيد زاده اند  
ابن شريك عارضى شعرو عارضى يزول  
ان رحمت آمدند بر رحمت روند خلق  
اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقوش لطفو دادو بخشش است  
فهر بر وي چيون غبارى از غش است

الثانى ان الرحمة الواسعة وسعت كل شىء وسبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص الكفار عن النار ببرد عليه ان مبدء العذاب فى الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرار الفسق والفجور ولهذا كانت حركات الكفار فى الآخرة الى الصور المولدة المؤدية حركة دورية واذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لامحالة يلفون فى النار الذين دسخت فى باطن وجودهم الهيئات الردية والصور البيهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولدة

١٨ - آقا محمد رضا قمشيزى - رضى .

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف<sup>١</sup> «ان من الاحوال التي فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى<sup>٢</sup> : «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقد سبق منّا القول بان جميع الحركات والاقتالات في ذوات الطّباع والنفوس الى الله وبالله وفي سبيل الله والا فان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه ، واما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على اقربه قرباً وعلى سلوكه الجلي سعيًا و امعانًا و هرولاً و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهّال المختوم على قلوبهم العثم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدّوابّ والبهائم لا يفقه شيئاً

ازلا و ابدًا وغاية وجودهم ذوق النار والانغمار في العذاب و يؤده قوله تعالى: «خلقت هؤلاء للنار والابالي وهؤلاء للجنة ولا ابالي» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شيء حتى الكفار وهذا لا ينافي دوام العذاب لان المخلدون في النار بالنسبة الى اهل الجنة اهلون وهذا معنى سبلة الرحمة على القضب .

واعلم انه لا مبدء لحرقة اهل النار لا خارجا ولا دخلا لان المستحرق في الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته «الابوت في الآخرة» حتى ينطوى عن النار «ولا يحس» اي لا يصل السعادة والنعمة وحرام عليه راحة الرحمة .

والمصنف العلامة «فده» قد رجع عن هذا القول في رسالة العرشية التي صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذي لاح لي بما انا مشغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هي موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم..... وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية طبع ١٢١٥ هـ ق ص ١٩٥ .

ومما ذكرناه ظهر ان ما قيل في هذا المقام (انقطاع العذاب و ضرورته عذابا) تمويه و خيال هي خيال وما انزل الله بهامن سلطان والمنيع في امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لا الخطابات الدوقية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

١- وهو العارف الكامل صدر الدين القوينوي

٢- ص ١٧ ي ٢١

من حقايق الدين ولا له قوة الوصول الى عالم اليقين «ولو علم الله<sup>٥</sup> فيهم خيراً لا سمعهم» و انما الغرض في وجوده حرارة الدنيا و ماله في الآخرة من نصيب و انما له المشي في مراتع الدواب<sup>٦</sup> والسباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليماً لا انحرافه عمّاً فطر عليه و هويته الى الهاوية التي يقابل الهويّة فبقدر نزوله في مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والا لام دالة على وجود جوهر اصلي مقاوم لها و التقاوم بين المتضادين لا يكون دائماً ولا اكثرياً لما حقق في محله ، فلا محالة يؤل اما الى بطلان احديهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفساني من الا<sup>٧</sup> نسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالى : «لا يموت<sup>٨</sup> فيها ولا يحيى» اي لا يموت موت البهائم والحشرات ولا يحيى حيوة السعداء والعقلاء .

ومما استدل به على ذلك في الفتوحات المكية قوله تعالى : «اولئك اصحاب النار<sup>٩</sup> هم فيها خالدون» وما ورد في الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه وآله : «ولم يبق في النار الا<sup>١٠</sup> اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة وطنه الذي التفت له فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلثوا له ، وان الله تعالى قد خلقهم على نشأة تالف ذلك الموطن» \*  
و ذكر فيها<sup>١١</sup> ايضا فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ حتى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

٥- سر ٨، ص ٢٣

٦- سر ٢٠، ص ٧٦

٧- سر ٢، ص ٢٥٩

\* قال في الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل به على انقطاع العذاب وملابسة النار للكفار بما هو اضعف مما ذكره ابن العربي «الاسفار ط ج ط ص ٣٥٣ سفر النفس

٨- الفتوحات المكية . ج ٣ ط ١٢٧٢ هـ ق بولاق ص ٢٢٥، ٢٢٦ .



وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكثه الله في خلقه لا زال صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال الحق به وصاحب هذه الصفة «انا» و «امثالي» و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض ولا شك انه ارحم بخلقنا منا .

وقد قال عن نفسه جل علاؤه «انه ارحم الراحمين<sup>١</sup>» فلا شك انه ارحم منا بخلقنا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة وقد قام دليل العقلي على ان الباري لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات ، وان كل شئ جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم ، فكيف يسرمد العذاب عليهم \* وجاء في الحديث: «وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين» فلايات السواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشئ عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر «فسبحان من اتسعَّت رحته لاوليائه في شدة نِقْمته<sup>٢</sup> واشتدَّت نِقْمته لاعدائه في سعة رحمته» .

مركز تجميع كتابات العلوم الإسلامية

١- س ١٢ ي ٦٤ .

\* واعلم ان ترتيب العذاب انما هو على الصور البينات وهذا الترتيب امر فطري طبيعي نظير ترتيب النار الطبيعية على ذوات الانار مثل احراق السار وبرد الماء وحركة العادة الى كمالها الناشئة عن قضاء الله و قدره .

٢- هذا ما افاده المولى العوالى رئيس اهل الكشف واليعين على عليه السلام و قد شرحنا كلامه في شرح مقدمة القيصري .

٣- مسألة خلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا يلائم القواعد العقلية والاتار الواردة عن حملة الوحي عليهم السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة . ونحن قد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بقاء الكفار في النار و عدم انقطاع العذاب وتخفيفه من الكفرة لان قوة العصيان ومخالفة الحق والملكات الحاصلة عن تكرار افعال السيئة

### الشاهد الثالث

في الإشارة إلى العوالم الثلاثة : دار الدنيا و دار الحساب والجزاء  
و دار القرار بقول مُستأنف  
و فيه إشارات:

#### ٣١ الاشرار الاول

في حصر العوالم على كثرتها في ثلاث نشآت

قد اشرنا سابقاً الى ان الموجود إما محسوس او مخيل او معقول و لكل منها  
نشأة و عالم فعال المحسوسات هي الدنيا و هي دار الحركات والأستحالات و كل ما  
فيها فهو لا محالة امر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوئله ولا يستمر  
اوله الى آخره و عالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم في اشتماله على جميع الصور  
الملذة والمؤذية الا انها اشد الذذا و ايلاماً من هذه الاشياء لانه الطيف واقوى .  
فهو ينقسم الى جنة السعداء وجحيم الأشقياء ، واما عالم الآخرة المحضة فهي عالم  
الوحدة والجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحل لشدة وحدته و كل ظل وفي يتلاشى

بح

بالحركات الجوهرية والتحولات الدائمة اذا رسخت بنيانه واستحكمت اساسه في النفس بحيث صارت داخلية  
في جوهر النفس لا تزول الا بزوال النفس والنفس دائمة وما وقعت في باطن وجوده دائمة بدوام النفس .  
٤- في حاشية نسخة مدطه التي كتبت في زمان حياة المصنف العلامة قدس سره بطل في ظاهر الامر ان بين  
ما ذكرناه اولاً من دوام الالام على اهل النار وبين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لانهم حكموا بانقطاع العذاب  
عنهم لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم ان لا تخالف بينهما لعدم المنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل  
النار وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها منه دام ظله

من تلؤلؤ ضيائه ونور بته يحشر اليه السابقون المقرَّبون لفناء انيتهم وتحققهم بالوجود  
الحقاني دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والاسماء لبقاء التفاتهم  
الي ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيَّدون لسحبة الشهوات فهم النازلون الي المهوى الطبيعية  
ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيًا»<sup>٢</sup> .

### الاشراق الثاني

في الاشارة الي مجيئنا الي هذا الدار

و تعيين حدّها و حد ما فوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الي هذا العالم و حدّه من فوق فلك البروج تحت  
فلك المستقيم .

و حدّه ذلك العالم من فوق فلك الفلك و هو «سُدرة المنتهى»<sup>٣</sup> عندها جنّة  
المأوى<sup>٤</sup> الي تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلي و مجيئنا من ذلك العالم انما هو  
من جنّة الله التي هي حظيرة القدس و هي فوق ذلك العالم و هذا العالم .  
فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنّة هي دار  
جزاء المحسنين و في الحديث «الا حسان ان تعبد الله كأنك تراه»<sup>٥</sup> .

واما دار الاشقياء فهي في طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة  
كما ورد في بعض الآثار .

واعلم ان مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه والفرق بينهما على

٢- س ٥٣، ي ١٥٦٤

٣- س ١٩، ي ٦١

٤- المقيّدون بمحبة الشهوات .... دقّه - ل ٤٤

٥- والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقد ذكرناه في شرحنا على المقدمة القيصرية ط  
مشهد ١٢٨٥ ق ص ٣٦٤-٣٦٥

نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمستفصل فان مجيئنا الى هذا العالم للتجيص والتطهير «ليمحص الله الذين آمنوا وليمحق الكافرين» .

وقد مرَّ ان نوع الانسان متفق في البداية و مختلف في النهاية ففي المجيئ الى ههنا اتفق المحسن والمسيء و اما في الذهاب فمن احسن عمله فالى جنة الاعمال او جنة الصلوات و اما من اساء عمله فيبقى تحت ذل الطبيعة او ذل النفس والهوى فيهوى امّا الى الهاوية او تحت جهنم الطبيعية «مادامت السماوات والارض الا ما شاء الله ؛ ان ربك فعّال» لما يريد<sup>٢</sup> .

واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة و يأنسوا بها .  
فعلم : ان البشر بحسب الفطرة الاصلية فوق الارادة والطبيعة لكنهم اليوم مجبوسون تحت الطبع ، مقيّدون تحت قيد العقل الذي بذره العمل السياسي العقلي الذي جاء به الرسل «عليهم السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بما وراء الطبيعة والعقل العملي من درجات الجنان والصور الحسان و يطمئنثوا بذكر الله و يستضيئوا بانوار الملكوت و بتلك الاستضاءة يضيئ لهم طريق الصراط «يسعى نورهم»<sup>٣</sup> بين ايديهم و بايمانهم «فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية لخلاصهم من محابس البرازخ»<sup>٤</sup> فاذا هم من الابدات الى ربهم يسئلون<sup>٥</sup> .

### الاشراق الثالث

في ملاقات الملائكة (في موافاة الملائكة. د،ط)

قد مرَّ ان كل انسان مرهون بعمله ، فاذا فارق هذا العالم يتلقاه ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملون الى البرزخ فمادامت النفوس في قبور البرازخ ،



فهي ان كانت مؤمنة فتحت لها باب من الجنة وان كانت كافرة فتحت لها باب من النار الى قبرها .

والنفوس في هذه القبور واجدون اللذات والالام التي يستصحبها الصّور الحاصلة لهم من العلم والعمل في الخير والشر و يصير فيها محكمة ذاتية مشرقة .  
فحال النفوس في هذه القبور كحال الشظفة في الرّحم والبذر في الارض ينبت فيها ويثمر على ما في اصلها جاءت من ظهر ايها حتى اتصلت بها القوة الاسرافيلية صار حكمها و حالها الى لون آخر و كما يكون المؤمن مستيقظا بوجود اللذات<sup>٢</sup> ومعاينتها كذلك يجبد الكافر عذابا بمعينة الصور المكروهة على طبق علمه و عمله في هذا العالم .

#### الاشراق الرابع

في ان الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرحمة او العذاب كما قال تعالى «وجئت كل نفس معها سائق وشهيد»

قد علمت ان العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا . و هي عالم الطبيعيات والبرزخ و هو عالم النفوس والاخرة وهي عالم الارواح المطلقة . و حقيقة الانسان في مبادئ تكوّننها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لكونه قبل قوام وجوده في كتم الخفاء في مجموع ادراكاتها الحية والخيالية والعقلية التي بكل واحدة منها يدرك عالما من هذه العوالم .

١- ان كانت مؤمنة فتحت ..... و ان كانت كافرة فتحت ..... منزل - دط

٢- من ق ٢٠٥، ٢٠٦

٢- متنوعا بوجود اللذات .... دط

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاساً ومحسوساً ومُخرِجَه فيه الى الفعل ملائكة يسمى في الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لآئها للمُبعدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحسن الباطني فيصير ذا تذكروا حفظ واسترجاع ويحدث في باطنه ملكات و اخلاق "حسنة" او قبيحة و لكل منها ملائكة هي كتبة الاعمال الا ان كتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حجب هذه الصفات والتعلقات يصير مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة لتحريك والنقل بل انما شأنهم مجرد الشهادة لبرائتهم عن الشجدة والالتقال فيشهدون كتاب الابرار كما قال: «كتاب الابرار لفي عليين<sup>٢</sup> وما ادراك ما عليّون ، كتاب مرقوم<sup>٣</sup> يشهده المقرءون»

#### الاشراق الخامس

في مآل كل واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق في الجنة و فريق في السعير و فريق في جوار الله وحضرته «في مقعد صدق عند مليك مقتدر<sup>٢</sup>»

قد علم : ان المقامات الكلية الجامعة لجميع الناس في الآخرة ثلاثة وان كان كل منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والانسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

٢- سر ٨٣، ص ١٦١، ١٦٢ : كما قال : ان كتاب الابرار

٣- سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

١- فيصير ذا تذكرو ... دةط

في اكثر النسخ

فمن غلبت عليه جهة الحس\* و عشق المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية و فواتها فهو اليق غصة و رهين عذاب اليم لأن هذه الحسيات الدنياوية لا حقيقة لها باقية و انما هي امور "سائلة" زائلة مستحيله شأنها الذوبان والاضمحال بنار الطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى في منامه صورة استحسها وعشقها فاذا استيقظ من نومه لم يبق منها اثر "غير الالم والحسرة او كمن ركب على سفينة في بحر انجمدت تلك السفينة من ماء ذلك البحر لبرودة الشتاء فكان معتمداً عليها سائراً بها ، في اكناف البحر مغترا بانعقادها و دوامها مدّة" يسيرة جاهلاً بالعاقبة وبأنها سيضمحل و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا - البدن وآلاته الحسية فاتها كالسفينة وآلاتها و هي جارية في بحر الهيولي و ينعقد من اجزائها فاذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بها المجازات و اضمحلت و انحلت التراكيب ذوبان الجريد و اضمحلال الثلج بحرارة ارتفاع الشمس ، او ان الصيف ولا نجاة الا لمن تعلم السباحة في الماء او ركب سفينة النجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل النجاة اما علماء قادرين على السباحة في ماء الحياة ، و اما متعلمون من اهل التقليد محمولون على سفائن الاهتداء ذوات الواح و دُسر كسفينة نوح و سفينة اهل البيت «عليهم السلام»<sup>١</sup> فمن لم يكن عالماً ولا متعلماً فسيهلك في بحر الدنيا و جحيم الآخرة «اغرقوا فادخلوا»<sup>٢</sup> ناراً .

فقد انكشف : ان هذا البحر سينقلب يوم اليامة ناراً متحرقة و من غلب عليه

١- ورد في الصحاح المعنيرة من طرق العامة والكتب المعتمدة والطرق الصحيحة من طريقة اصحابنا الامامية واشياخنا الانما مشريه : «مثل اهل بيتي كسفينة نوح ، من ركبها نجي ومن تخلف عنها هلك» .

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنة والزهد في الدنيا والآخرة تقطاع عن هذه اللذات العاجلة فماله إلى دار السلامة والدخول في ابواب الجنان والآمن من عذاب - الشيران .

ومن غلب عليه إدراك الأمور الإلهية والتشويق إلى الآخرة حاطة بالعقليات والتجرد عن الجسمانيات فماله إلى انخراط في سلك أهل السلوك بل القيام في صف أعلى المهيمين إذا كانت عقائده الحققة متأدية إلى الكشف التام، مشفوعة بالزهد الحقيقي والنية الخالصة عما يشغل سره عن جانب القدس .

وهذه غاية ما يصل إليه البشر لقوة سلوكه العروجي على أصراط التوحيد فأية نفس جمعت المناقب العلمية وهي معرفة الله و أسمائه و أفعاله من كتبه و رسنه واليوم الآخر ، والمناقب العملية وهي تسخير القوى الشهوية والغضبية والآدراكية المسمئة بالعدالة ؛ فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للخطام و رئاسة القرآن فقد خسر خسراً مميئناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الآواساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله :

#### الاشراق السادس

في ان الحوادث الآخروية كيف

يوجد بلا مادة

ثم لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صوره و اجرامها واشكالها وهيئاتها و جناتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقومها و حيئاتها و عقاربها .



هل لها مادة تقبل تلك الصور والهيئات ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هي؟ والنفس مفارقة عن عالم المواد والاعجام .

فنقول : نعم ان تلك الصور الاخرى امر يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنيوية الا انها ممتاز عن هذه بان هذه ناقصة يحتاج الى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية شيئاً فشيئاً ، لانها في عالم الحركات والاتفاقات واما تلك القوة فهي نفسانية مستكفية بذاتها وبعملها الذاتية فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجة الى تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه السواد .

اولاً ترى<sup>١</sup> محل السواد اذا زالت عنه صورة السواد فيحتاج في استرجاعها الى علة جديدة مباينة عن ذاته .

### حِكْمَةُ عَرَشِيَّة

كل هولي<sup>٢</sup> يكون الطف جوهر<sup>٣</sup> و اشد قرباً الى الروحانية فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً<sup>٤</sup> للصور واسهل انفعالا<sup>٥</sup> من الفاعل .  
مثال ذلك الماء فاتّه<sup>٦</sup> لكون جره<sup>٧</sup>ه<sup>٨</sup> الطف من جوهر الشراب صار لقبول الطعوم والاصباغ<sup>٩</sup> والاشكال اسرع ، وانتهاء لكونه الطف منهما لقبول الاصوات والروائح والاشكال<sup>١٠</sup> اقبل منهما لما يقبلانه ثم<sup>١١</sup> الا<sup>١٢</sup> رواح الحيوانية والانوار الحسية لكونها الطف من تلك المذكورات اولاً<sup>١٣</sup> فهي يقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مثلة فهذا باب من المعرفة لا<sup>١٤</sup>هل الاستبصار يسكن لهم<sup>١٥</sup>الولوج الى ملكوت الآخرة والناس في غفلة عن هذا .

١- في نسخة لهم و آتق : اولاً ترى ان محل السواد .

وذلك لأن لجواهر النفوس مراتب متفاوتة في اللطافة والكثافة وادناها مرتبة في اللطافة وهي اشد بكثير من لطافة الانوار المحسوسة والاضواء .  
ولهذا يقبل النفس رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها في اللطافة والنورية ويقدر الانسان ان يستحضر في قوته المتخيلة من الممكنات ما لا يقدر ان يستحضرها في قوة حسه لأن تلك القوة روحانية في عالم الغيب وهذه جسمانية في عالم الشهادة فيدرك محسوساتها في مواد جسمانية من خارج وهي بصورها ويستحضرها من داخل وغيب وعالم الغيب افسح ومجالها ابط فلهذه القوة الخيالية بمنزلة كثوة الى عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرؤاشن الى عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة والقوى المحركة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة عيانا والا فتلك الصور اشد جلاء واكثر ظهورا واغوى وجودا من هذه الحيات المغمورة في المواد الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوة العقلية في اللطافة والنورية ونسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فان العقل الهولاني لكونه لطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية وسرعة انفعاله عنها واتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفصل عقلا بالفعل يقدر ان يتصور في عقله ذواتا عقلية مجردة ويستحضرها متى شاء، الا انه مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسية لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنية اللهم الا ان يكون في قوة تعقله وسعة نشأته بحيث لا يشغله موطن عن موطن كالا نبياء الكاملين ، و

١- في بعض النسخ ومن جعلتها النسخة المطبوعة : اعيانا وهو غلط وسهو من النسخ

٢- واعلم ان ما ذكره «تده» في هذا المقام من النفس مباحث الحكمية ونحن قد قررنا هذه المسألة في حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضرب من الآولياء والصدّيقين «سلام الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول الله ليلة المعراج و سائر الاوقات التي كان يشاهد فيها الآخرة و احوالها كفاحاً \*

### الاشراق السابع

في كيفية تجسّم الاعمال<sup>١</sup> و تصوّر النّسيّات  
يوم الآخرة

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً في كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة .

اولاً ترى<sup>١</sup> : ان صورة الجسم الرطب مثلاً كالماء متى فعلت في جسم قابل للرطوبة قبلتها فصار رطباً مثله و متى فعلت في مادة اخرى كالقوة الحية او الخيالية و انفعلت عن الرطوبة لم يقبل مثلها ولم يصير رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اثر في نشأة اخرى غير اثرها في النشأة الاولى<sup>٢</sup> .

وكذا قبلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرطوبة هي الصورة

\* وكان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يساعد جميع الحقائق في وجوده و هو اصل تمام الحقائق وكمال الاشياء و هو البرزخ البرزخ ووجوده يوم القيامة الكبرى و هو صلوات الله عليه بهذا الاعتبار يشاهد الآخرة و احوالها دائماً لا في بعض الاوقات الا ان اظهاره عليه السلام هذا المقام للناس يكون في بعض الاوقات والى ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال الدين الرومي «رض» و اشار الى ان شهود الحق و مراتب الوجود مقام له لا حال له .

صد قیامت خود از او گشته عیان  
ای قیامت تا قیامت راه چند ؟  
که ز محشر حشر را پرسد کسی  
زانکه حل شد در فنایش حل عقد  
دیدن هر چیز را شرط است این  
عشق گردی، عشق را بشی جمال

زاده نایب احمد در جهان  
زو قیامت را می پرسیده اند  
با زبان حال میگوید بس  
پس محمد صد قیامت بود نقد  
پس قیامت شو قیامت را بین  
عقل گردی ، عقل را دانی کمال

٢- في بعض النسخ : في كيفية تجسم الاحوال ...

العقلية الكلية<sup>١</sup>

فانظر حكم تفاوت التشنآت في ماهية واحدة وقس عليها حال كل ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفي للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعده عليه فكل من له تحدث<sup>٢</sup> في العلم يجب أن يتأمل في الصفات النفسانية و كيفية منشأيتها للاثار والافعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى 'كيفية استتباع بعض الملكات لاثار المخصوصة في الآخرة .

فكما ان شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الاثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتايج منها في هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها في نشأة ثانية «نار» موقدة تطلّع فيها على الآفيلة» فاحرقت صاحبها كما يلزمها هنا عند شدة ظهورها ضرر بان العروق والوداج و اضطراب الاعضاء و ربما يؤدي الى الامراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظا .

الاشراق الشامس  
في تعيين محل الآلام والذنات في الدنيا والآخرة  
لينكشف لذوى البصيرة : ان المحشور في القيامة  
اي شئ من الانسان

اعلم ان الجوارح والاعضاء يستعذب جميع ما يطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

١- اي الصورة الكلية من الماء بوجود عقل سمي غير دائر فانها مجمع جميع افراده لان بسنط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ من حيطتها وجودها السمي الكلي شئ من افراد الماء الواقع في العوالم .

٢- فكل من له تحدث ... هكذا وجدنا في النسخ المعتبرة



سمى عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذباً بمعاقب بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السجون والاتونات و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للالتقام من النفس التي كانت تحكم عليها و تسخرها بامر الله والالام يختلف عليها بما يراء في ملكها و موضع تصرفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذلك النفس الناطقة التي هي محل المعرفة والحكمة سعيدة في الدنيا والاخرة لا حظ لها في الشقاء ، لاؤها ليست من عالم الشقاء ، الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس - الحيوانية فهي لها كالدابة ، وليس للناطق الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض و ان كابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرت عليه و جمحت واخذت يسيراً و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا ، فقد علم ان المستحق للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابته اذا جمحت و خرجت عن الطريق الذي يريد صاحبها المشي عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعية في الزنا والسرقة والنزوة انما محلها النفس - الحيوانية و هي التي يحس بالقتل وقطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الالام بالنفس الحساسة المتخيلة .

واما النفس الناطقة فهي على شرفها مع عالمها في سعادتها دائمة و هي منفوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكثر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة او شقيّاً فكانت جموحة عامية فالسليمة يرح يوم الاخرة في مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقاداً .

واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا التعميم الدائم في جهنم مثل ما هي العزلة عليه من كونها مسبحة لله مسجدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الاعمال كما في الدنيا فيتخيّل الانسان اذا العضو يتألم لا حساسه في نفسه بالآلم وليس كما تخيله انما هو التألم بما تحمله اليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى ان المريض اذا نام وهو حي والحس عند موجود والجرح الذي يتألم به في يقظته موجود في العضو ومع هذا لا يجد المألان الواحد للآلم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض اي : يرجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاوجاع والآلام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة فيتألم او في رؤيا حسنة ملذّة فيتنعم فينتقل معه النعيم او الآلم حيث انتقل وهكذا حاله في الآخرة فتشبه بما قلناه وتبصر بما نوّهنا ٢ .

#### الاشراق التاسع

في حشر باقى الحيوانات

مركز حقيق كاميتر علوم اسلامی

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشر كل شئ الى ما بدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الاجساد الى الاجساد وحشر النفوس الى النفوس . وقد وقع الخلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة والروايات فيه مختلفة والحق في ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت في بعضها درجة فوق درجة النفوس ٣ .

١- فاذا استيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... دخل المألان وهكذا اكثر النسخ الموجودة

٢- واليه اشار على عليه السلام : رحم الله امرء اعرف من اين وإلى اين وقال ايضا : رحم الله امرء اعرف قدره ولم ينمط طوئ

٣- فوق درجة النفس الحساسة وهي النفس المتخيلة

الحساسة و هي النفوس المتخيلة بالفعل اي: المتذكّرة لما يتصورها فلا يعد القول بحشرها الى بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الاول في اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الاشجار كما مرّ في مباحث الصور المفارقة وحشر المقلّدين والاتباع الى ما يحشر اليه الاثمة والمجتهدون شبه حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى مثله اشير في قوله تعالى: «وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطيير فهم يوزعون».

و قوله تعالى: «والطيير محشورة<sup>٢</sup> كلّ له اواء<sup>١</sup>» .

#### الاشراق العاشر

في انّ للانسان تنوعاً في باطنه هيئتها  
كما في ظاهره يوم الآخرة

اعلم انّ الحقّ لم يزل في الدنيا متجلّياً للقلوب فيتنوع الخاطر لتجلّيه و انّ تنوع الخاطر في الانسان عن التجلّي الالهي من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انّهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الطبائع ليس

١- لشبه حشر القوى ... د، ط ... آ، ق

٢- س ٢٧، ي ١٧

٣- س ٢٨، ي ١٨

٤- يريد البات تنوع الانسان من جهة العلة الفاعلية وان يرجع التنوع الباطني من جهة الى الجهات المعده والامور القابلة .

في النسخ الموجودة من هذا : فيتنوع الخاطر لتجلّيه وان تنوع الخاطر في الانسان ...

غير التنوع وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً ، فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفي ، ويكون باطنه عين ظاهره في الآخرة فيكون التجلي الالهي لثمة دائماً بالفعل فيتنوع ظاهره في كل حين و هو خلقه الجديد الذي اكثر الناس في لبس منه ، كما كان يتنوع باطنه في الدنيا فينصبغ بالصور التي يقع فيه التجلي - الالهي انصباعاً ، فهكذا في كل موجود كان له ظاهر دنيوي و باطن اخروي فواصل الحركات والتنوعات في كل شيء من باطنه المستور على ظاهره المشهود فهذا هو التشاهي الخيالي فان القوة الخيالية خلقت مضاهية لعالم القدرة الالهية ، غير انها في الآخرة ظاهرة وفي الدنيا باطنة ، فلها شئون يتبعها شئون الحق كما في قوله : « كل يوم هو في شأن »<sup>١</sup> .

واعلم ان الله احدى الذات برى ، عن التغير والتكثر و هو مكثر الاسماء والجهات و انما يتجلى لكل شيء بحسبه فلا يتجلى للعالم الا بما يناسب العالم والعالم بسافيه ثابت الحقيقة متغير التراكيب والحركات والا زمنة .

كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت ومن حيث انفعالاته وكيفياته من خجل ووجل وصحة ومرض ورضى وغضب متغير ، وفي جميع الاحوال هو هو لا يتغير هويته فهو ثابت لا يتبدل و هو ايضاً عين المتبدل والمتغير .

فحقيقته الثبوت على التنوع والبقاء على التبدل فهذا سر واضح خفي قد اشرنا اليه مراراً كي يتفطن اليه وينتفع به من وفق له .

١- يستتبعها شئون الحق ... دط

٢- من الرحمان ٥٥ ي ٢٩



## الأشراق الحادي عشر

فى "ان" اى "الاجسام يحشر فى الآخرة  
مع الأرواح وايضا لا يحشر؟

اعلم ان "الأرواح مادامت ارواحا لا يخلو من تدبير اجسام لها والـ"اجسام قسمان  
قسم يتصرف فيه النفوس تصرفاً اولياً ذاتياً من غير واسطة .

و "قسم" يتصرف فيه تصرفاً ثانوياً بالعرض بواسطة جسم آخر قبله ، والقسم  
الاول ليس محسوساً بهذه العنواس الظاهرة لانه عسايب عنها لا تنها انما يحس  
بالاجسام التى هى من جنس ما يحصلها ؛ من هذه الاجرام التى كالقشور و يؤثر  
فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء او مركبة كالمواليد و سواء كانت لطيفة  
كالأرواح البخارية او كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والـ"اجساد النباتية" ؛  
فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة .

واما القسم الاول المتصرف فيه للنفوس فهو من الاجسام النورية الاخرية  
الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت وهى اعلى رتبة من هذه الاجسام المشقة التى  
يوجد هاهنا و من التى يسى بالروح الحيوانى فاته من الدنيا و ان كان شريفاً لطيفاً  
بالاضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يفسحل سريعاً ولا يمكن حشره الى الآخرة  
والتذى كالمنا فيه من اجسام الآخرة وهى يحشر مع النفوس ويتحد معها و يبقى ببقائهما  
واما البرازخ العلوية فهى عين الصور خاصة . فتحكم الأرواح المدبرة لها  
فيها يشبه ان يكون حكمها فى الاجسام الخيالية و تصرفها فيها كتصرف نفوسنا

في القوة الخيالية بوجه ؛ فان الأجسام الفلكية النورية (كما صرح به بعض ائمة -  
الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هي عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة  
كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات  
الانسان ، وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة  
بالحس هي انوارها السجودة في القيامة بل هذه منكفة مطموسة يوم القيامة .  
فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر الأجساد .



❦ وقد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتي  
سلمه الله تعالى اواخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة ١٣٨٦ من الهجرة النبوية وانا العبد الفاني جلاله  
الدين الموسوي الاشتياني كتب الله له بالعنى .

## المشهد الخامس

في النبوات والولايات و فيه شواهد

الشاهد الأول :

في اوصاف النبي " صلى الله عليه وآله وسلم " وخصايصه

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول

في درجة النبوة بالقياس الى سائر

درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسنة و بعضها خيالية و بعضها فكريّة و بعضها شهوديّة و هي بازاء عوالم<sup>١</sup> مرتبة بعضها فوق بعض .  
فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات فسادام الانسان في هذا المنزل حكمة حكم الدود التي في باطن الارض والفراش المبتوث في الهواء فان الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لو كان له تخيل<sup>٢</sup> و حفظ للتخيل بعد

١ - مرتبة بعضها فوق بعض ... داط - لأم - آبق

الإنحساس لم يتهافت على النار مرةً بعد أخرى<sup>١</sup> و قد تأذى بها أولاً .  
و بعد ذلك درجة المتخيلات ومادام الإنسان في هذا المنزل حكمه حكم الطير  
وسائر الحيوان البهيمى فان الطير و غيره اذا تأذى في موضع بالضرب يفر منه  
ولم يعاود لانه بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيوبتها عن الحواس .  
فمادام الإنسان في هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة انما حذر ان يحذر عن شئ<sup>٢</sup>  
تأذى به مرةً ومالم يتأذى بشئ فلا يدري انه مما يحذر منه .  
وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو في هذا المنزل بهيمة كاملة  
كالفرس مثلاً .

فانه يحذر من الأسد اذا رآه ، و ان لم يتأذى به قطعاً ، فلا يكون تنفثه  
موقوفاً على التأذى منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب أولاً فيحذره و ترى الجمل  
والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهل منه صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبيعتهما  
اذاؤهما ، فالى هذا المنزل يشارك الإنسان البهائم .

وبعد هذا يترقى الى عالم الإنسانية فيدرك الأشياء التى لا يدخل في حس<sup>٣</sup>  
ولا تخيل ولا وهم و يحذر الأمور المستقبلية ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك  
الأشياء الغائبة عن الحس والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الأبدى ومن هاهنا  
يقع عليه اسم الإنسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المكسوبة الى الله تعالى  
فى قوله : «فَنفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» .

وفى هذا العالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة عن غشاوة  
هذه القوالب و اعنى بهذه الأرواح الحقائق المحضة المجردة عن كسوة الشيطان و

١- ثم يترقى منه .... د، ط - آ، ق

٢- س ٢١٥ ي ٢٩



«غشاوة الأَشْكال و هي الصُّور المْفارقة التي شاهدتها اصحاب المَعارج من اساطين  
 الاَقدمين السَّلاك كما حكاه «افلاطون» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث»  
 و «اباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاً معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه  
 كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسِّرُّ فيه مثاله  
 المشي على الماء فان فيه حياة الحيوان العقلي و له طبقات كثيرة ارضها سقف العالم  
 الذي تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى<sup>١</sup> منه الى  
 طبقة<sup>٢</sup> اخرى<sup>٣</sup> مثاله هاهنا المشي في الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و  
 آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيناً لمشى  
 في الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمشي على الأرض فان هذا العالم كله  
 بمنزلة الأرض لعالم الأرواح وبينها وبين الماء عالم يجري مجرى السَّفينة و منها<sup>٢</sup>  
 يتولد درجات الشياطين حتى انه متى<sup>١</sup> تجاوز الانسان عوالم البهائم فينتهي الى عالم -  
 الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الروحانيين .  
 وقد مرّت الاشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لان<sup>١</sup>  
 مدرك الوهم ليس سوى<sup>١</sup> مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردد<sup>٢</sup> بينهما ليس له  
 مستقر فكَذلك حكم عالمه ؛ فمال الشياطين و ذريّتهم وجنودهم الى البوار والهوى<sup>٣</sup>  
 الى جحيم الاشرار .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد  
 في العالم الاخير و هو عالم الأرواح كما قال : «قل ان الهدى هدى الله<sup>٣</sup>» .

٢- وفيها يتولد درجات ... آفاق - دُط - زعم

١- ثم يرقى ... دُط - لعم

٣- س ٢٢ ي ٦٦

فمقام كل آدمي و منزله في العلو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير المؤمنين عليه السلام : «الناس ابناء ما يحسبون» فالانسان بين ان يكون دوداً او بهيمة او فرساً او شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .

وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى : «وما متنا الا و له مقام معلوم» فسنهم الا رضية و منهم السماوية و منهم المقرَّبون و هم المرتفعون عن الالنفات الى السماء والا رضى القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة الربوبية و هم ابداء في دار البقاء اذ ملحوظهم هو الوجه الباقي و ما عدا ذلك فالى الفناء مصيره ، اعنى السماء والا رضى و ما فيهما و ما يتعلّق بهما .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» وهذه العوالم منازل سفر الانسان ليترقى من حضيض درجة البهائم الى اوج درجة الملائكة ثم يترقى من درجتهم الى درجة العشاق منهم العاكفين حول جنابه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الالهية يسبحون الوجه و يقدسونه لا يفترون . .

وهذا غاية الكمال الانبائي و هو مقام يشترك فيه الانبياء والاولياء «سلام الله عليهم» و سيأتى الفرق بين النبي والولي .

### الاشراق الثانى

فى اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مرّ ان الانسان البالغ حد الكمال ملثم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ ادراكاته الثلاثة قوة الالحساس و قوة التخيل و قوة التعقل .

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد  
 و كمال و الكمال هو صيرورة الشئ بالفعل فكمال التعقل فى الانسان هو اتصاله بالملاء  
 الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين .  
 و كمال القوة المصورة يؤدى به الى مشاهدة الاشباح المثالية و تلقى المعينات  
 و الاخبار الجزئية منهم و الاطلاع على الحوادث الماضية و الآتية .  
 و كمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير فى المواد الجسمانية بحسب الوضع  
 فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لافعال المواد و خضوع القوة الجرمانية  
 و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .  
 فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فى كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة -  
 الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا من الله يوحى اليه و مسؤولا  
 بالمعجزات منصورا على الاعداء فله خصائص ثلاث .



### الاشراق الثالث

فى شرح هذه الخصائص مركز تحقيق كاميون علوم راسدى

اما الاولى فهو ان يصفو نفسه فى قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح  
 الا عظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعمل و تفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية  
 من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيى لغاية استعداد بنور العقل  
 الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسه نار التعليم -  
 البشرى بمقدحة الفكر و زناد البحث و التكرار .

فان النفوس متفاوتة فى درجات الحدس و الا اتصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلم في جل المقاصد بل في كلها ومن غبي لا يفلح في فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النبي الهادي (ص) في حقّه «انك لا تهدي<sup>١</sup> من احببت<sup>٢</sup>، و انتك لا تسمع من في القبور<sup>٣</sup> ولا تسمع الموتى<sup>٤</sup> ولا تسمع الصم الدعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحياة العقلية ، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربانى ومن شديد الحدس كثيرة كماً وكيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات في زمان قليل ادراكاً شريفاً نورياً سميت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى اعدام الحدس والفكر يعجز الا نبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى في طرف الكمال وقوة الحدس وشدة الاشرار الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلم فيدرك امورا يقصر عن دركها غيره من الناس الا بتعب الفكر والرياضة في مدّة كثيرة فيقال له : نبى<sup>٥</sup> اوولى<sup>٦</sup> و ان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة او الكرامة وهو من الممكنات الاقليّة كما ذكرناه و اما الخاصّة الثانية فهي : ان يكون قوّته المتخيّنة قويّة بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثاليّة - الغيبية و يسمع الاصوات الحسيّة من الملكوت الاوسط في مقام «هورقليّا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى او كتاباً في صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولي بخلاف الضرب الاوّل .

واما الخاصّة الثالثة فهي قوة فى النفس من جهة جزءها العلوى وقواها التحريكية

١- سر ٢٨ ي ٥٦ . عبارة العتن في النسخ مختلفة في بعض النسخ فمن محتاج الى التعلم في جل المقاصد..... الى آخر ما في المتن

٢- سر ٢٥ ي ٢١

٣- سر ٢٧ ي ٨٢ ، ايضاً سر ٢٧ ي ٨٢ وما انت بسمتع من في القبور



فيؤثر في هياولى العالم بأزالة صورة ونزعها عن المادة او تلبسها ايّاها فيؤثر في استحالة الهواء الى الغيم و حدوث الاطّار وتكوّن الطوفانات الزلازل لاسْتهلاك أمة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمّ دعائه فى الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المَرْضَى و يتشفى العطشى و يخضع له الحيوانات وهذا ايضا ممكن لما ثبت انّ الاجسام مطيعة للنفوس متأثرة عنها و ان صور الكائنات يتعاقب على المواد العنصريّة بتأثيرات النفوس الفلكيّة .

وانما النفس الانسانية اذا قويت تشبّهت بها تشبّه الاولاد بالآباء فيؤثر فى هياولى العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنها و عالمها الخاص .

وما من نفس الا و لها تأثيرات فى عالمها الخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرق والرعشة و اذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمر الوجه و اذا وقعت فيها صورة الشكاح حدثت حرارة مسخنة منفخة حتى يمتلى<sup>٤</sup> به عروق آلة الوقاع فينهض له و هذه الحوادث فى البدن انما تكون بمجرد التصوّرات .

فعلم انه: ليس من شرط كل مسخن ان يكون حاراً و كذا مثله فاذا صارت -  
الامزجة تتأثر عن الاوهام اما عن اوهام عامية او عن اوهام شديدة التأثير فى بدو -  
الفطرة او بالتعويد والاكساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيدة من المبادئ فصارت كائناتها نفس العالم فكان ينبغى ان يؤثر فى غير بدنها تأثيرها فى بدنها فيطيعها هياولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كل

٤ - حتى تملئ به عروق آلة الوقاع ... دخط

ذلك لمزيد قوة شوقية واهتزاز علوي لها يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد لو كده .

### تذنيب "عرشي

جوهر النبوة كآته مجمع الـ"نوار العقلية والنفسية والحسية"، فبروحه وعقله يكون ملكاً من المقرّبين و بمرئآت نفسه وذمته يكون فلکاً مرفوعاً عن ادناس الحيوانية و لوحاً محفوظاً من مس الشياطين و بعثه يكون ملكاً من عظماء السلاطين فالنبي<sup>١</sup> بشخصية الوجدانية كانه ملك "و فلک" و ملك "فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها"، فبروحه من الملكوت الـ"على" و بنفسه من الملكوت الـ"وسط" و بطبعه من الملكوت الـ"اسفل" فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الـ"اسماء الالهية" و كلمات الله التامّات كما قال نبيّنا صلى الله عليه وآله : «اوتيت جوامع الكلم» .

#### الاشراق الرابع

في الفرق بين النبوة والكهانة وغيرهما

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

اعلم : ان مجموع هذه الـ"امور الثلاثة على الوجه المذكور يختص بالـ"انبياء"، وكل جزء منها ربما يوجد في غيرهم و افضل اجزاء النبوة و هو العلم بالحقايق كما هي عليها .

قد يوجد في الـ"اولياء على" وجه التبعية لهم و كذا الـ"اخبار ببعض المغيبات" - الجزئية من الحوادث ربما يوجد ضرب منه في اهل الكهانة والمستنطقين و كذا قوة -

١- في كثير من النسخ: فالنبي بشخصية الوجدانية.... و في النسخ المتبيرة : فالنبي بشخصية الوجدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى بدن آخر قد يوجد في اشخاص ذوات نفوس قوية مثل  
إصابة العين من النفوس الشريرة فأتى مما يؤثر في بدن حي كإنسان او غيره يغير  
مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهم و يقتل ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: «العين  
يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضاً: «العين حق» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و  
يتعجب منه فيتوهم لردائه نفسه القوية الخيثة سقوط الجمل فينقل جسم الجمل عن  
توهمه و يسقط في الحال و اذا جاز ذلك في جانب الشر من النفوس الشريرة الدنيئة  
فجوازه في جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش أرجح فكيف لا يتعدى  
تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هي يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى  
الطبيعية و يستحق لمسجودية الملائكة السفلية بل العلوية عند الأرقاء الى الحضرة  
الالهية و تعليم الأسماء الحسنى فكيف لا يقدر على إحالة هيولى العالم بأحداث  
حرارة او برودة و تحريك و جمع و تفرق .

و اصول الاستحالات والانتقالات في عالمنا القلبي اما ينبعث من حرارة او  
برودة و حركة كما يكشف عند النظر في حوادث الجو و مثل هذا يعبر بالكرامة  
والمعجزة عند الناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الأولين لغلبة  
الجسمانية عليهم ثم يعظمون امر الأخبار عن الحوادث الجزئية اكثر من الاطلاع على  
المعارف الحقيقية .

واما اولوالالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضرب الأول ثم الثاني ثم

الثالث .

والأول لا يكون الا خيراً و فضيلة و كل من الآخرين ينقسم الى وجهين .

### الاشراق الخامس في كيفية الانذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ في الالواح العالية وصور  
الكائنات بأسرها موجودة في عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الأول على  
الواح النفوس السماوية او صحايف المثل الغيبية .

و ذلك : لانها ليست صادرة عن المبدء الأول على سبيل الجزاف او القصد  
الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية  
والاستتباع لما هي "مثل" غيبية هي ذكر حكيم .

على ان الانذارات دالة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا  
شأن النفوس السافلة ولا قواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه  
الجزئيات فيكون الاطلاع عليها لاجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط  
بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كلية ينشأ  
منها الجزئيات بان يفيض من المبادئ العقلية على الواح النفوس العالية صوراً مثالية  
ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخيالية فتحاذيها صور الكائنات الهيولانية فلها  
ان تعلم : لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانية في صورها  
الجسمانية لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات سببها اتصال النفوس الانسانية  
بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحة الرؤيا والانذار  
فما يتلقيه النفس فى اللحظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لا يشغلها المشاعر السفلة عن المدارك



العالية" ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .  
 فسنه ما هو وحى " صريح " لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالنعائم التي هي اضعاف احلام ان امعت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهمشة و للخيال حيرة " او لا ، بل كانت لضعف طبعي " او مرض طار فالأول كفعل المستنطقين -  
 المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترققة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس " مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض -  
 المتصوفة والمكنهنة برقص و تصفيق و تطريب

فكل هذه موهنة للحواس " مخلة بها وربما يستعينون ايضاً بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الا لفاظ يوجب الترهيب بالجن " اذا استنطقوا غيرهم .  
 والثاني كما للمصروعين والمرورين ومن في قواه ضعف و في دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكيد وهذا حسن " وما للمكنهنة والمرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

#### الاشراق السادس

في الفرق بين الايعاء والاهاام والتعليل

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة " لآن يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلها واجبا

وممكنها إلا أنها ليست ضرورة لازمة وإنما حُجبت عنها بالأسباب الخارجية<sup>١</sup> التي ذكرناها في مثال المرات في كالد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذي هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به إلى 'يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرات اللوح العقلاني إلى 'مرات اللوح النقيساني عند زوال المانع وكما أن الحجاب بين المراتين يزال تارة<sup>٢</sup> بتعمل اليد المتصرف<sup>٣</sup> وتارة<sup>٤</sup> بهبوب ريح يحركه<sup>٥</sup>.  
فكذلك قد يظهر الإنسان بأدراك الحقايق<sup>٦</sup> لقوة فكرته المتصرف<sup>٧</sup> في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها إلى 'بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشي عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الالعلي<sup>٨</sup>.

فيكون تارة<sup>٩</sup> عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل وتام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء.  
وتارة<sup>١٠</sup> ينقش الحجاب بلطف خفي<sup>١١</sup> من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء<sup>١٢</sup> من غرايب اسرار الملكوت فرما يدوم وربما يكون كالبرق الخاطف ودوامه شاذ<sup>١٣</sup>.

فعلم : ان حصول العلوم في باطن الإنسان بوجوه مختلفة : فتارة يكتب بطريق الالكتساب والتعلم .

وتارة<sup>١٤</sup> يهجم عليه كائنه القى اليه من حيث لا يدري سواء كان عقيب طلب و شوق اولاه<sup>١٥</sup>.

١- من اسباب الحاجة التي ذكرناها ... دط  
٢- بقوة فكرته المتصورة ... آق  
٣- في بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولاه وهذا ينقسم إلى ما يطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفصل والا يطلع على هذا الوجه فما لا أول يسمى اكتسابا واستبصارا.....»  
٤- بهبوب ريح محركة... دط

والثاني يسمى 'حساً' و'الهام'. وهذا ينقسم الى 'ما يطلع معه على السبب - المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم في العقل المنفعل و الى 'ما يطلع عليه' .

فالاول يسمى اكتساباً و استبصاراً والثاني 'الهاماً' و نفساً في الروح (في الروح خ، ل) . والثالث وحيّاً يختص به الانبياء والذي قبله يختص به الاولياء .

واما 'الاكتساب' فهو طريق الشّظار من العلماء فلم يفارق 'الهام' 'الاكتساب' في نفس فيضان الصور العمليّة ولا في قابليها ومحلّها ولا في فاعليها ومفيضها ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحي 'الهام' في شيء من ذلك بل في شدّة الوضوح والنوريّة و مشاهدة الملك المفيد للصور العلمية ، فان العلوم كما مرّ لا يحصل لنا 'الا' بواسطة الملائكة العلميّة وهي العقول الفعّالة بطرق متعددة كما قال سبحانه : «وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيّاً او من وراء حجاب او يرسل رسولا» .

فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحي و'الهام' والتّعليم بواسطة الرّسول والمعلمين .

#### الاشراق السابع

في كنيّة اتصال النبي «صلى الله عليه و آله» بعالم الوحي 'الهام' والقضاء الربّاني و قراءة اللوح المحفوظ ولوح السحور والاثبات الذي فيه نسخ الاحكام

لما علمت : ان حقايق الاشياء مثبتة في العالم العقلي السّمي 'بالقلم' 'الهام' و

١- وهو العقل الفعّال للعلوم في العقل المنفعل او لا يطلع على هذا الوجه ... دةط

فى العالم النفسانى المسمى باللوح المحفوظ و ام الكتاب وفى الالواح القدرية القابلة للمحو والاثبات كما قال الله تعالى : « يسحوا الله ما يشاء ويثبت » و عنده ام الكتاب .

وجميع هذه الكتب مما كتبها يد الرحمان فان العناية الالهية اقتضتها وانشأتها على وفق علمه تعالى بذاته علما فعلياً لأن ما عداه من آثار وجوده وقدرته .

فكما ان المهندس يسطر صورة ابنية الدار فى نسخة ، ثم يخرجها الى الوجود فكذلك فاطر السماوات والارض كتب على نفسه الرحمة و اخرج نسخة العالم من اوله الى آخره فوجد العالم على وفق تلك النسخة بايدي ملائكة عبادة يستخدمها ملائكة علامه فاذا تم وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الارض فاراد ان يجعل منها خليفة له<sup>٢</sup> فى الدنيا ونابيا منه فى عمارة النشأة الآخرة ، فاعطى للانسان قوتى ومشاعر هي آلات الحس والتخييل والتعقل ، فاذا احس بصورة العالم تأدّت منه صورة اخرى الى حسه و منه الى خياله .

فان من نظر الى السماء والارض ثم غصّ بصره يرى صورة السماء والارض فى خياله حتى كانه ينظر اليها ويشاهدها ، ولو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدر فى مشاهدته ايّاها ثم يتأدّى من خياله الى عقله صورتها على وجه اعلى و اشرف فيحصل فى العقل حقايق الاشياء التى دخلت فى الحس والخيال .

فالحاصل فى العقل الانسانى موافق للعالم الموجود فى نفسه ، والعالم الكونى مطابق للنسخة الموجودة منه فى اللوح العقلى ، وهو قلوب الملائكة المقرّبين ، وهو كما علمت سابق على وجوده فى اللوح القدرى السابق على وجوده الكونى .



الجسدي<sup>١</sup> وهي هنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسي وجوده الخيالي و تبعه أيضاً وجوده العقلي أعني<sup>٢</sup> : وجوده في القوة العاقلة .

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر في اتحاد العقل بالعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيل .

فادراك الإنسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتحاده بها و تحققه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ؛ فكان الوجود أولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى إلى ما هبط منه والله هو المبدء والغاية .

فالإنسان إذا بلغ إلى هذا السقام الربّاني يطلع على ما في القضاء الإلهي والقدر الربّاني ويشاهد القلم واللوح كما حكاها النبي «صلى الله عليه وآله» عن نفسه أنه «سرى به حتى سمع صرير الأقاليم كما قال تعالى<sup>١</sup> : «لنريه من آياتنا أنه هو السميع البصير<sup>٢</sup>» .

فالكتابة العقلية مصونة عن التبدّل والتغيّر والنسخ والتحرّيف ، وأما الكتابة النفسية اللوحية فيطرق فيها المحو والأثبتات وينشأ منها نسخ الأحكام ولا يبعد أن يكون سماع صرير الأقاليم منه «صلى الله عليه وآله» إشارة إلى ما في عالم القدر من الصور التي كتبها أقلام رتبها دون رتبة القلم الأعلى والواحها دون اللوح المحفوظ فإن الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدّل ، وهي حقايق العلوم العقلية التي لا تمحو أبداً من اللوح المحفوظ وهذه الأقاليم يكتب في الواح المحو والأثبتات .

ومن هذه الألواح ينزل الشرايع والنصائح والكتب على الرسل «عليهم السلام»

١- الجسماني ، دوط - ل م

٢- سورة الأعراف آية ١

ولذا يدخل في الشرع الواحد النسخ في الأحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه ورفعه فإن ما دخل في الوجود لا يرتفع أبداً فإن كل حادث له سبب ولسببه سبب حتى ينتهي إلى الأمور الحتمية القضائية والأسماء الالهية ومن حقق الأمر في كيفية نشو الكثرة والتغير من الحضرة الأحدثية السرمدية لم يشبهه عليه حقيقة الحال ولم يزل قدمه عن مقامه في نحو هذه المزال .

#### الاشراق الثامن

في تحقيق ما ورد في الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد  
وساير ما يجري هذا المجرى من التغيرات التي عليها  
بناء الشرايع

اعلم ان للالهية مراتب وللأسماء مظاهر ومجالي وكل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته تعالى ، ولكل شيء وجه خاص الى تعالى ، و كائنك قد شمت رائحة من هذا المقام من تضاعف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بينا بيانه و نوثرنا برهانه *في تحقيق كماله و علومه و قدرته*  
فتقول ها هنا : ان الله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة و بامرهم يفعلون ولا يعصون له في شيء أصلاً وكل من يكون كذلك يكون فعله فعل الحق لعدم داع في فعله إلا ارادة الحق و يستهلك ارادته في ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الأنسان وقد مر ان طاعة الملائكة لرب العالمين بوجه كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

١- و بينا بنبأه د.ع  
٢- و هؤلاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركنهم رابع  
و سجدتهم ساجد دائماً لا يعصون ما امرهم الله وهم بامرهم يفعلون .

كلما همّت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منها<sup>١</sup> لانها نازلة عنه في الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السماوات حيث انهم «لا يعصون الله<sup>٢</sup> ما امرهم» و يفعلون ما يؤمرون فيأتمرون بامره و ينزجرون بنهيه . فاذا تقرر هذا يعلم : ان كل كتابه يكون في الالواح والصحايف القدريّة فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الاول و من هذه الكتابة قال : «ثم قضى اجلاً واجل مسمى<sup>٣</sup>»

ومن هذه الالواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد في قبضة نسبة المؤمن بالسوت وهو قد قضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التي كتبت عنها بالتردد ينبت الترددات الكونيّة والتحير في النفوس و ذلك انا قد ترددت في فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا نتردد حتى يكون احد الامور المردّد فيها و يزول التردد فذلك الامر الواقع هو الثابت في اللوح من تلك الامور و ذلك ان القلم الكاتب في اللوح - القدري يكتب امراً «ما» وهو زمان الخاطر ثم يسحوه فيزول ذلك الخاطر لان من هذا اللوح الى النفوس رفاق ممتدة اليها حديث بحدوث الكتابة وينقطع بسحوها فاذا صار الامر محوّا كتب غيره فيمتد منه رقيقة الى نفس هذا الشخص الذي كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر نقيض الخاطر الاول و هكذا الى ان اراد الحق

١- غير عالم الجوهر العقلي منا ... دط ... آق ... لـم

٢- س ٦٦ ي ٢

٣- مراده هو الحديث القدسي الذي ورد فيه «ما

ترددت في شيء انا فاعله كترددى على قبض روح عبدي المؤمن يريد الموت و انا اكره مسألته ..... ه

قد اختلف كلمة الاعلام في معنى الحديث وحل معضلاته وحققها المصنف في الاسفار النيهات ط ١٢٨٢ هـ

س ١٨٠ و كتاب القربات ط ١٣١٢ هـ ق س ٢٨٥ ٢٨٦

اثباته فلم يمحّه فيفعله الشخص او يتبركه حسب ما ثبت في اللوح فاذا فعله او تركه وانقضى محاه الحق من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثم اذ القلم يكتب امراً آخر وهكذا الى غير النهاية .

وهذه الاقلام هذه مرتبتها ، والموكل بالمحو ملكك كريم والاملاء عليه من الصفة الالهية ولو لم يكن الامر كذلك لكانت الامور كلها حتماً مقضياً .

فقد تبين لك صحة النسخ والتردد ومعنى البداء الذي عليه اصحابنا الاماميون وعلمت بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه وآله» من القلم الالهى وعبّر عنه بالصرير وهو الصوت فكانه رأى الآيات وسمع منها ما هو حفظ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسه من حيث رأى ا هو ، لكنّه من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الاقلام وهى يجرى بما يحدث الله فى العالم من الاحكام .

واما القلم الالهى فاثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شىء يجرى من هذه الاقلام من محو واثبات .

ففيه اثبات المحو واثبات الاثبات ومحو الاثبات على وجه ارفع فصورته مقدسة عن المحو والتغير لان نسبة القلم الالهى الى هذه الاقلام كنسبة قوتنا العقلية الى مشاعرنا الخيالية والحسية .

ونسبة اللوح المحفوظ الى هذه الالواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية الى خزانة الجزئيات الحيات وفي الاعمال كنسبة الارادة الكلية لمطلوب نوعى الى ارادات جزئية وقعت فى طريق تحصيله فى ضمن واحد منه .



## الاشراق التاسع

فى "ان" النبى جالس فى الحد المشترك

بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانى و هو نفسه الناطقة التى هى مثال العرش ومستوى الرحمة  
كما ان العرش مستو للرحمان ؛ با بين ، باب مفتوح الى 'عالم الملكوت و هو عالم -  
اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعملية كما وقع التنبيه عليه و باب"  
مفتوح الى القوى ' المتدركة والمحرقة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب  
فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم  
فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فى  
معرفة الله و ملكوته المهترعون بذكره المتواجدون فى عظمتة و كبريائه الحايرون فى  
اشعة جماله وهم الالهيون من اولياء الله المفتحة لهم ابواب الملكوت و منهم -  
المكبثون على الشهوات المحتبسون فى سجن الدنيا المقيّدون بسلاسلها و اغلالها  
فهم اهل الدنيا جميعاً قد اكبهم الله على ' مناخرهم فى النار و حبسهم عن نعيم الآخرة  
فسد عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الا من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس فى الحد المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارة مع  
الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم والشفقة لهم فاذا عاد  
الى الخلق كان كواحد منهم كانه لا يعرف الله و ملكوته و اذا خلا بربه مستغلاً  
بذكره و خدمته فكانه لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل المرسلين والصديقين ؛ اذ لا شبهة فى ان الجامع للطرفين اعلى فى -  
المرتبة من المحجوب عن احدهما بالآخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبى

لا بُدَّ ان يكون آخذاً من الله متعلِّماً من لدنه معطياً لعباده معلِّماً وهادياً لهم فيسئل  
و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب و لساناً  
الى 'جانب و هكذا حال سقراء الله الى 'عباده و شفعاء يوم تنادى فلقلب النبي صلى -  
الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هو الباب الداخلى الى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم  
فيعلمه علماً يقيناً لدنياً من عجائب ما كان او سيكون و احوال العالم فيما مضى و  
فيما سيقع و احوال القيامة والحشر والحساب و مآل الخلق الى الجنة والنار و انما  
ينفتح هذا الباب لمن توجه الى 'عالم الغيب و اقرَّ ذكر الله على الدوام .

والثاني : الى 'مطالعة ما فى الحواس "ليطلع على 'سوانح مهمات الخلق ويهديهم  
الى الخير و يردعهم عن الشر" ، فيكون هذا الانسان قد استكملت ذاته فى كلتا القوتين  
آخذاً بحفظ وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و  
يوفى حق الطرفين فيكون بما افاضه الله على 'قلبه و عقله المفارق ؛ ولياً من اولياء  
الله و حكيماً الهيئاً و بما يفيض منه الى 'قواته المتخيَّلة والمتصرفة رسولاً منذراً  
بما سيكون و مخبراً بما كان وبما هو الآن موجود .

وهذا اكمل مراتب الانبياء و اول شرايط كون الانسان رسولاً من الله ثم مع  
ذلك ان يكون له قدرة بلسانه على جودة التخيُّل بالقول لكل ما يطمه و قدرة على  
حسن الارشاد والهداية الى السعادة و الى الاعمال التى تبلغ بها السعادة وان يكون له  
مع ذلك قوة نفسانية للمناظرة فى العلوم مع اهل الجدل و قوة بدنية للمباشرة فى -  
الحروب مع الابطال لاءلاء كلمة الله وهدم كلمة الكفر وطرده اولياء الطاغوت ليكون  
«الدين كله لله ولو كره المشركون ا» .

١- سورة الصف .. ٦١ ، آية ٦ ، هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دبر الحق ليظهره على الدين كله ..

## الاشراق العاشر

فى تعديد الصفات التى لابد للرئيس

الاول ان يكون عليها وهى :

« اثنتا عشرة » صفة

مفطورة له .

اوليها : ان يكون جيد الفهم لكل ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل

وعلى ما هو الامر عليه وكيف لا وهو فى غاية اشراق العقل و نورية النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظا لما يفهمه ويحس لا يكاد ينساه وكيف لا و نفسه

متصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تام الخلقه قوى

الاسلات على الاعمال التى من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الا وفى يفيض على

المزاج الا تم .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يوافيه لسانه على ابانة كل ما يضره ابانة

تامة وكيف لا و شأنه التعليم والارشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محبا للعلم والحكمة لا يولمه التأمل فى المعقولات ولا

يؤذيه الكد الذى يناله منها وكيف لا والملايم للشئ ملذذ ادراكه لانه يتقوى به .

وسادسها : ان يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنباً بالطبع اللعب و

مبغضاً للذات النفسانية ، وكيف لا و هى حجاب عن عالم النور ووصله بعالم الغرور

فيكون ممسوقا عند اهل الله و مجاورى عالم القدس .

و سابعها : ان يكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين و يضع من الـ"مور و يسمو نفسه بالطبع الى الـ"رفع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفاسف الـ"مور و يكره خداجها و سقطها اللهم الـ"رياضة النفس والـ"كتفاء بآيسر امور هذه الدار و اخفها و ذلك لـ"ان في الـ"شرف مزيد قرب من العناية الـ"ولى<sup>١</sup> .

و ثامنها : ان يكون رؤفا عطوفا على خلق الله اجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطل حدود الله من غير ان يهمله التجشس و كيف لا ، و هو شاهد لسر الله<sup>٢</sup> في لوازم القسدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا والاخرة خير له من الـ"ولى<sup>٣</sup> فيكون قويا العزيمة على ما يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسورا مقدما عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جوادا لا<sup>٤</sup> ته عارف بأن خزائن رحمة الله «لا تبيد» ولا تنقص» .

وحادي عشرها : ان يكون اهن<sup>٥</sup> خلق الله اذا خلى بربه لا<sup>٦</sup> نه عارف بالحق وهو اجل الموجودات بهجة و بهاء<sup>٧</sup> .

و ثاني عشرها : ان يكون غير جشوح ولا لجوج سلس القيادة اذا دعى الى العدل صعب القيادة اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصائص التي ذكرناها سابقا و اجتماع هذه كلها في شخص واحد نادر جدا ، والمادة التي تقبل مثله

١- فانه شاهد بسرا... دأط - آفق ، ي : كان على عليه السلام حريصا على اقامة حدود الله تعالى بخلاف عثمان فانه غفل حدود الله و في عصره ذاع الفجور .

٢- والعارف هن بش بسام ان جميع هذه الصفات ينطبق على الامام المعصوم مع ما يشترط عليه في مذهب التشيع كما قال عليه السلام المؤمن هن بش بسام



يقع في قليل من الـ"مزجة" والـ"استعدادات" فلا يكون المفطور على "هذه الصفات" الـ"الاحاد" كما قيل :

«جلّ جناب الحقّ ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الـ"واحد" بعداً واحيداً» .

### الشاهد الثاني:

في اثبات النبى و انه لا بدّ و ان يدخل في الوجود رسول  
من الله ليُعلم الناس طريق الحقّ و يهديهم الى  
صراط مستقيم وفي الاشارة الى اسرار الشريعة  
و فائدة الطاعات وفي معنى ختم النبوة  
و انقطاع الوحي عن وجه الارض وما  
يرتبط بهذه المعارف  
و فيه اشراقات:

الاشراق الاول

في اثباته

اذ الـ"انسان" غير مكتمل بذاته في الوجود والبقاء لـ"نوعه" لم ينحصر في  
شخصه فلا يعيش في الدنيا الا بتمددن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد  
فافتقرت "اعداد" واختلفت احزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا في معاملاتهم

١- والفاعل شيخ مشايخ الاسلام في الاشارات: في مقامات المعارفين

٢- هذا دليل الحكماء على اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انساني الهى مبعوث على الحق

و مناكحتهم و جنایاتهم الى ' قانون مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و 'الا' تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اختل النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي لما يحتاج اليه و يغضب على ' من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشرع ولا بُد من شارع يُعيّن لهم منهجاً يسلكونه لا ' تنظيم معيشتهم في الدنيا و 'يسن' لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امر الآخرة و الرّحيل الى ' ربهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الا'رض عنهم سراعاً و يهديهم الى ' صراط مستقيم .

ولا بد ان يكون انساناً لا 'ن مباشرة الملك لتعليم الا'ن ان على ' هذا الوجه مستحيل و درجة باقي الحيوانات انزل من هذا ولا بُد من تخصصه بآيات من الله دالة على ' ان ' شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها ، ان ' يقصر بنبوته و هي المعجزة و كما لا بُد في العناية .  
الا'لهية لنظام العالم من المطر و العناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة .  
الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة وكذا تقيير الا'خمص<sup>٢</sup> في القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى ' رحمته و رضوانه في التشأتين .

فانظر الى ' عنايته في العاجل و الى ' لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى ' والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في ارضه .

١- في بعض النسخ المعتبرة : (ويوجب لمن وقف لها) وهكذا في المبدء والمعاد ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٦٠

٢- هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء أواخر المباحث هذا الكتاب «فصل : في انبات النبوة و كلبية دعوت النبي الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ هـ ق ص ٦٤٨ ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق .

## الاشراق الثاني

فيما يجب على كافة الناس في الشريعة

فهذا «التبى» يجب ان يلزم الخلايق في شرعها طاعات والعبادات ليسو قهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى مقام الملكية .  
فمن العبادات ما هي وجودية اما يخصهم نفعها كالصلوات والاذاكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحرقهم بالشوق الى الله او يعم نفعها لهم ولغيرهم كالصدقات والقراين في هكل العبادات .

ومنها ما هي عدمية تزكهم اما يخصهم كالصيام او يعمهم وغيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصمت و سن عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون «يوماً من الاجدات الى ربهم ينسلون» فيزرون الهياكل الالهية والمشهد النبوية ونحوها و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع الشوبة التودد والائتلاف والمصافات و يكرر عليهم العبادات والاذاكار في كل يوم والا فينسون ذكر ربهم فيهملون .

## الاشراق الثالث

في الاشارة الى حكمة الياسات

والحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى و ان النفس - الانسانية مسافر الى تعالى و لها منازل ومراحل من الهيولوية والجسيمة والجمادية والنباتية والشهوية والفضية والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من

اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقانها المتفاوتة قربا و بعدا من -  
الخير الا على ١ .

ولا بدءا للمالك اليه ان يثمر على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقي .  
وقوافل النفوس السائرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها  
واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السير "مقبلا" و "مديرا" و بعضها بطي السير  
كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى في القضاء والقدر في حق عبادهم والا نبياء  
«صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و أمراء المسافرين ، و الا بدان مراكب -  
المسافرين ولا بدءا من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتم السفر .

فامر السعاش في الدنيا التي هي عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات  
امر المعاد الذي هو الا تقطاع الى الله والتبثل اليه ، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن -  
الانسان سالما و نسله دائما و نوعه مستحفظا ولا يتم كلاهما الا باسباب حافظة  
لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارهما و مفسداتهما .

فخلق الله الغذاء والساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعده له شهوة  
داعية الى الاكل والشرب والراحة و غصبا دافعا لما يمنع عنها و آلات معدة لها  
واسبابا اخرى بعيدة للزرع والحرق و اجراء القنوت و اتخاذ البيوت وخلق

١ - قد عبر بعض المكاشفين عن نزول الوجود من السماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان  
الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليل لان المسافر ينزل من الكمال الى النقص الى ان  
يصل بالرحم و مقام القرار في الارحام «وتنزل في الارحام» وفي القوس الصعودي يرتفع شيئا فشيئا الى ان  
يصل بمقامه الاصل و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة في شرحنا على مقدمة القيصرى  
ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، الى ص ٤٤٨ .

سير الانسان في الاول وقع في مراتب الاستبداء و معراج التركيب وفي الثاني وقع في المعراج الانسلاخي  
وبعد الاستقرار في الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه في شرحنا على  
مقدمة القيصرى ص ٤٤٩ الى ص ٤٥٦ والنصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربي رضي .



المناكح والخدم لبقاء النوع و اعد لها شهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدة لها .

ثم ان هذه الامور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فان العناية يشملهم كلهم .

والغرض في الخليفة ساقه الجميع الى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته .  
والانسان كما مر غلب عليه حب الفرد والتعصب وان انجر الى هلاك غيره ،  
فلو ترك الامر في الافراد سدى من غير سياسة عادلة و حكمه امره زاجرة في  
التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السلوك  
والعبودية و اناهم ذكر الله .

فلا بد لو اضع الشريعة ان يقنن لهم قوانين الاختصاصات في الاموال و عقود  
المعاوضات في المناكح والمدائبات وسائر المعاملات و قسمة الموارث و مواجب -  
النفقات و توزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاشترقاق والسبي  
و يعرفهم ايضا علامات التخصيص عند الاستغهام من الاقارير والايمان والشهادات  
والضمان والوكالة والحوالة وللبيان ايضا ان يعلمهم ضوابط الاختصاص  
بالمناكحات في ابواب النكاح والصدقات والطلاق والعدة والرجعة والخلع  
والايلاء والظهار واللعان و ابواب محرمات النسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبي ايضا ان يهديهم الى اسباب الدفع للفساد من العقوبات الزاجرة  
عنها كالامر بقتال الكفار و اهل البغى والظلم والحث عليه ومن هذا القبيل القصاص  
والديات والتعزيرات والكفارات .

واما جهاد الكفار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش  
اسباب الديانة والمعيشة اللتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البنى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انلال المارقين عن ضبط  
السياسة الدينية التي يتولاها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحققين نايبا  
عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ. ج.هـ) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام  
واما القصاص والديات فدفعاً للسمى في اهلاك النفس والاخراف .  
واما حدة السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التي هي اسباب  
المعاش .

واما حدة الزنا واللواط والقذف فدفعاً لما يشوش امر النسل والا نساب<sup>١</sup> .

#### الاشراق الرابع

في الفرق بين النبوة والشرعة والسياسة

نسب النبوة الى الشرعة كنسب الروح الى الجسد الذي فيه الروح والياسة -  
المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه .

١- لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلاً و كشفاً و اعمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و  
زوال استعدادها لتربية نفوس الكاملات والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبي : «العلم عظم علم  
الابدان و علم الاديان» فلم الابدان كالطب يندب اليه النبي بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعطيل في  
قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمن اني خلقت الرحم وسقنت لها اسماً من اسمي فمن وصلها  
وصلته ومن قطعها قطعته و روى في حقها : «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته».

ومن بعض المكاشفين : ان الرحم اسم لطبيعة الطبيعة و هي حقيقة جامعة بين الكيفيات الاربعة  
بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها ببعض إمكاناتها  
وتفخيم قدرها الى لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التميز الروح الانساني ولا امكنه الجمع بين  
العلم بالكليات والجزليات الذي به توسل الى التحقق بالمعرفة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان  
والظهور بصورة الحضرة والمالم تماماً . و قطع الرحم بازدائها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق  
الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا إمكاناتها لم يحجب الحق ومن هذه الجهة و جهات اخرى  
قد اكمل الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا وقوانين الآخرة .

وقد ظنَّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . ويبيِّن افلاطون  
الالهى افساد قولهم فى كتاب النشواميس و اوضح الفرق بينهما بوجود اربعة من جهة  
المبدء والغاية والفعل والافعال .

فقال : اما المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية تابعة لحسن  
اختيار الاشخاص البشرية ليجمعهم على نظام متصلح لجماعتهم .  
والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لا نهى تحريك النفوس و قواها الى ما  
وكلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لا نهى تحريكها وتذكيرها بمعادها  
الى العالم الهى و تزجرها عن الاخطا الى الشهوة والغضب وما يتركب عنهما و  
يتفرع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و  
مستقرها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على ما وكلت به .  
واما النهاية (الغاية . خ) فهناك السياسة هي الطاعة للشريعة و هي لها  
كالعبد للمولى تطيعه مرة و تعصيه اخرى .

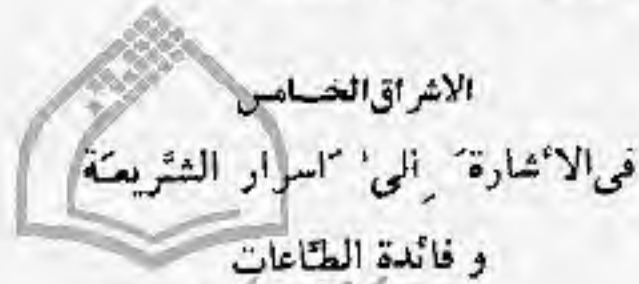
فاذا اطاعته اتقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظل المعقولات و  
تحركت الاجزاء نحو الكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزهادة فى القنية  
المنفعلة التى يخدمها المفرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان  
عند ذلك الراحة من الموديات والفضيلة المؤدية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات  
المحمودة وكان كل يوم يمضى عليه فى هذه الهدبة افضل من امسه واذا عصت السياسة  
للشريعة تأمرت الاحاس على الآراء و ازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و  
وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك ان بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

١- الى ما وكلت به . . داط - آاق . فى س ط آخر فى بعض النسخ : اذا عملوا اقامة .... داط

بقاء ملكهم ولم يعلموا أنهم إذا اهلثوا إقامة الناموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الا شرف يتحرك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى مقامه .

واما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة متكسلة بالشريعة وافعال الشريعة كلية تامة غير محوجة الى السياسة .  
واما الفرق بينهما من جهة الاعمال : فان امر الشريعة لازم لذات المأمور به و امر السياسة مفارق له .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود دفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برفعة الملبوس و اصناف التجميل<sup>١</sup> و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملابس<sup>١</sup> .



مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

قد اومأنا لك فيما مضى الى ان حقيقة الانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تأليفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة في التجرد والتجسم والصفاء والتكدر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لان جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصرة في اجناس ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الا الله ، وهي العقليات والمثاليات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على شئ كالعقل و شئ كالنفس و شئ كالطبع

١- في اكثر النسخ : «من اجل ذات اللابس» في بعض النسخ : « تأمره برفعة الملبوس ... »



ولكلٍّ منها لوازم وكما له في أن ينتقل من حد الطبع إلى حد العقل ليكون احدهما مكان  
الحضرة الإلهية و ذلك إذا تنوّر بطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما أن  
طبقات العالم الكبير كلها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتصل ببعض كسلسلة واحدة  
يتحرك أوّلها بتحرك آخرها بأن يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئات من العالي إلى -  
السافل ومن السافل إلى العالي على وجه يعلمه الراسخون في العلم .

فكذلك هيئات النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من أحدهما إلى الآخر ؛ فكلٌّ  
منهما يفعل عن صاحبه فكل صفة جسيمة أو صورة حيّة صعدت إلى عالم النفوس  
صارت هيئة نفسانية و كل خلق أو هيئة نفسانية نزلت إلى البدن حصل له اتصال  
يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وحرارته  
وبصفة الخوف كيف يؤثر في اصفراره .

وكذا الفكر في المعارف الإلهية و سماع آية من صحايف السلوك كيف يوجب  
اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس  
الجزئي<sup>١</sup> معقولة كليّة اذا انتقل من آلة<sup>٢</sup> الحس إلى القوة العاقلية<sup>٣</sup> و كان مشهوداً في  
عالم الشهادة فصار غائباً عن هذا العالم وعن الأبصار حاضراً بين يدي بصيرة العقل  
والاعتبار .

فإذا تقرر عندك هذا الأمر فاعلم : أن العرض من وضع النواميس و إيجاب -  
الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوة للعقول و إرجاع الجزء إلى الكل<sup>٤</sup>  
وسياقة الدنيا إلى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً<sup>٥</sup> والحق عليه والزجر على عكس  
هذه الأمور لئلا يلزم الظلم والوبال و وخامة العقاب<sup>٦</sup> و سوء المآل كما قال بعض -  
الحكماء<sup>٧</sup> :

إذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول وإذا قام الجور خدمت العقول للشهوات .

فطلب الآخرة أصل كل سعادة و «حُبُّ الدنيا رأس كل خطيئة» وليكن هذا عندك أصلاً جامعاً في حكمة كل مأمور به أو منهي عنه في الشريعة الإلهية على لسان التراجمه «عليهم السلام» فانك اذا تدبّرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خالياً من تقوية الجنبه العاليه فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه في كل ماتفعله او تتركه و ارفض الباطل و اغرض عن الشّهوات و خارب اعداء الله فيك من دواعي الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبه المقصود «في سور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» .

#### الاشراق السادس

في الاشارة الى منافع بعض العبادات

على الخصوص و معظمها الاركان

الخمسة في العمليّات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره و ما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تعجيده و الاغراض من الاغراض الحيّة و الامتاع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة و الملكوت و التشبه بالمقدسين المسبحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب و الروح الى الحضرة الإلهية و الاقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الانوار و تلقّي المعارف و الاسرار و الاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخضوع و الخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف و التنزيه و قصد القربة و صدق النيّة و الاذكار -

المذكورة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو اهل و مستحقه و قراءة الكلام النازل في الوحي الالهى على عبده المتقرب حين عثوجه الى عالم النور مع تدبثر معانيه والتأمل فى حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد الى الله و معراجاً له الى الوجهة الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن»<sup>١</sup> .

واما الركوع فهو كتسكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من الركوع هكذا ذكر فى نواميس افلاطون موافقاً لما روى عن على عليه السلام .

واما السجود فوضع الجبهة على التراب يزيل صفة الغضب و ثوابه و هو احد الموديات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجارى جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واما الحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع المستفيض عنه مناسبة تامة فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقة الافاضة والاستفاضة وان لكل حقيقة عقلية فى هذا العالم مثالا جسمانياً ومن قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه المكوف على امثلتها لئلا يكون محروماً عن الثواب بالكلية مسلماً عن الخطاب فكما وجب على الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقى وجب على الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا ترى ان المتفكر فى امر قدسى لا يخلو بدنه عن حركات و هيئات مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب الى بيت الله والاحرام فى سبيله عن الملاذ والشهوات الحيوانية من النساء والطيب وغير ذلك بنية خالصة مما يعدّ

٢- عن النبى «ص» الصلوة معراج المؤمن لان بها يعرج المؤمن الى ملكوت السماوات

الروح للتوجه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى<sup>١</sup> بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنيوية والطوف له والنسك عند تشبهاً بالا<sup>٢</sup>شخاص العالية والأجرام الكريمة في حركاتها الشوقية<sup>٣</sup> الدورية<sup>٤</sup> الحاصلة من اشراق مبادئها الفايضة<sup>٥</sup> تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدؤها و اليه منتهاها كما سبق «فلكل وجهة هو موليتها» وهو الذي افاد فيها شوقاً يوجب الطواف فلكه در طائفة بالكعبة طائفه<sup>٦</sup> تقرأ الى الله .

واما الزكاة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الامور الدنيئة ففيها تحصيل ملكة التنزه عن غير الله وعدم الا<sup>٧</sup>مر بترك المال بالكلية لصالح العالم و مؤنه<sup>٨</sup> المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثمانية<sup>٩</sup> لانهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وجبها على<sup>١٠</sup> بعض الناس قبيح عقلاً وكلماً كان احتياج الخلق اليه اكثر ووجب ان يكون<sup>١١</sup> مشتركة فيهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب في الا<sup>١٢</sup>قوات العشر وفي النفوذ ربه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطريقه<sup>١٣</sup> نجات الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى<sup>١٤</sup> هذه النشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والا<sup>١٥</sup>هل والولد في سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله في صفة الملائكة<sup>١٦</sup> المقدسين ثم لا يفوت منه شيء يكون حسرة عليه لان<sup>١٧</sup> امور الدنيا كلها بصدد الزوال و في وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الا<sup>١٨</sup> تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذا الذي ذكرناه في هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا في هذه الا<sup>١٩</sup>حكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملته ما يفيدنا الشرايع الحققة و نعلم ان ما بقي علينا من لطف الحكمة فيها شيء غامض لا نسبة له الى ما بلغ اليه افهامنا الا<sup>٢٠</sup> اننا نعلم

١- و ترك التوجه .... لهم .

٢- و يجب ان يكون الشركة ... دة



يقيناً بما منحنا واهب العلوم و ملهم الحقائق ان غرض واضع النوااميس في اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى 'تهذيب جوهرنا الباقي يوم القيامة اكثر و اوكد من اصلاح جزئنا الا'خس' و جوهرنا الفاسد فان'ال'انسان كما بيّن اتمّ تبين مركب من جوهر صوري ناطق و جوهر مادي ميت صامت و لتركيبه من هذين الجوهرين صار 'حساساً متحركاً ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها الى 'متابعة هاتين القوتين وامضاء دواعيهما والسعى في تحصيل بعيتهما بعيداً من الحي' الباقي حتى ان'ال'واغليين في تمهيد اسباب هاتين الحيوتين يعدّ عند العقلاء من جنس البهايم والسباع على الحقيقة فوضعت - الشريعة النبوية - لطفاً من الله سبحانه في مداواة هذين المرضين<sup>١</sup> و كسر ضرارة هذين الكلين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس ويندفع مكايده<sup>٢</sup> هذا للثمين المعزى لهما على الا'نسان المغوى له من الصراط بتوسطهما فان باطن الانسان مشحون بدواعي هذه القوى الثلاث و جنودها والروح الا'نساني كغريب وقع في بلد الخصوم كل يجره الى 'غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يترقّونه ابدًا ولا يمكن النجاة منهم الا' بتأييد الهى' و تعليم نبوى' فالله تعالى ارسل رسولا' و انزل كتاباً يهتدى الى - الرشد فمن صدّق نبيّه و سمع كتابه اهتدى<sup>٣</sup> به و خلاص من رق' النفس والهوى' ومن لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقد ضلّ و غوى وبقى في الهاوية وتردى.

#### الاشراق السابع

في ضابطة يعلم بها كبار المعاصي  
عن صغائرها

وهذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافاً لا يرجي زواله الا' ان الناظر في معالم - الدين ببصيرة افادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق' و مناهج الشرع ان'

١- وكسر ضرارة ... في اكثر النسخ

٢- هذا للثمين المعزى . دط - ل،م

مقصود الشرائع كلها سياقة الخلق الى 'جوار الله و سعادة لقاءه والارتقاء من حضيض  
النقص الى 'ذروة الكمال ومن هبوط الدنيا الى 'شرف الآخرة' و ذلك لا يتيسر  
الا بمعرفة الله و معرفة صفاته والاعتقاد بملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر  
لما مر ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جل  
اسمه وان النفس الانسانية في اول الامر شئ بالقوة شبيهة بالعدم بحسب النشأة  
الثانية وان كانت صورة طبيعية متحركة حساسة بحسب هذه النشأة الاولى فاتها  
حساسة بالفعل علامة بالقوة فما لم يعلم ذاتها بالعبودية و بارئها بالربوبية فلا قوام  
له في القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب وقوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهرآ  
عقليآ و عالما ربانيآ الهيآ و كما ان العبودية والمربوبية مقوم لها كذلك الالهية  
والربوبية عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» اي ليكونوا  
لى عبيداً و يحققوا به بالعرفان وفيه سر النفس و سر قوله عليه السلام : «من عرف  
نفسه فقد عرف ربه» و سر قوله تعالى : «نسوا الله فانساهم انفسهم» فاذا ثبت ان  
مقصود الشرائع معرفة النفس بقيئومها والصعود الى بارئها بستلهم معرفة ذاتها والانتباه  
من رقدة الطبيعة والخلص من موت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا  
الادنى و هذا نوع من الحركة والحركة لا يكون الا في زمان فالارتقاء من حضيض  
النقص الى 'ذروة الكمال لا يتحصل الا في مدة من الحياة الدنيا فصار حفظ هذه  
الحياة التي هي النشأة الحسية مقصوداً ضرورياً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار  
اليه عليه السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة  
والايمان بالله يكون ضرورياً واجبا تحصيله وترك ما يضاده و ينافيه .

١- س ٥١، ي ٥٦ . في بعض النسخ : ولهذا قال تعالى : وما .....

٢- س ٣٥، ي ١١

٢- س ٥٩، ي ١٩

ثم ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد لآخره شيان: النفوس والا'موال  
و اسبابهما .

فمن ههنا يعلم ان اى'الاعمال الدنياوية افضل الوسائل المقرّبة به الى  
طلب الفوز بالآخرة و ايّها اكبر المعاصي المبعدة عن ذلك فانه اذا كانت المعرفة  
بالله واليوم الآخر هي الثمرة العليا والغاية القصوى . فافضل الاعمال شهادة التوحيد  
والا'قرار بالربوبية لله والرسالة لرسوله والطاعة لا'ولى الا'مر من الا'ئمة عليهم -  
السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الاعمال و يليه ما ينفع في ذلك  
ويبلغ بسببه الى'كمالها في الرّسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الا'هواء والشكوك  
وهي الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصيام والحجّ والزكوة والجهاد فانّها  
بمنزلة السقى لبذر المعرفة في ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى'حد الكمال كما قال  
تعالى : «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» و هو مما يتوقف على'بقاء  
الحياة على البدن مدّة فما يحفظ به الحياة على الا'بدان يتلو في المرتبة عما يحفظ  
به المرتبة على النفوس<sup>٢</sup> ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعا في حفظ الحياة على -  
الا'بدان وهو ما يحفظ به الا'موال ويتعيش به الا'شخاص الى' ان يترقى الى'درجة  
الكمال .

فهذه ثلاث مراتب ضرورية في غرض التواميس عقلا فاكبر الكبائر ما يسدّ باب  
معرفة الله و يليه ما يسدّ باب الحياة على النفوس ويلي ذلك ما يسدّ به باب المعيشة  
عليها فلا كبيرة في المعاصي فوق الكفر كمالا فضيلة فوق الا'يمان على'مراتبه في  
قوة المعرفة و ضعفها لان الحجاب بين المبد و بين الله هو الجهل و يتلوا الجهل بتحقيق  
الا'يمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمة فان هذا باب من الجهل

٢- يحفظ به المعرفة على ... داط - ل ام -

١- س ١٦ ي ٦٢

بالله بل عينه فمن عرف الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكر الله ولا ان يكون آيأ من رحمته و يتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشد من بعض .

المرتبة الثانية قتل النفس الزكية اذ يبقائها يدوم الحياة و بدوامها يحصل - المعرفة والايمان بالله وآياته فهو لامحالة من الكبار وان كان دون الكفر لا ته يصد من المقصود وهذا يصد من وسيلته و يتلو هذه الكبيرة قطع الاطراف وكل ما يفضي الى الهلاك حتى الضرب وبعضها اكبر من بعض ومن هذه المرتبة في التحريم الزنا والمثاولة فانه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور لا تقطع النسل و دفع الوجود قريب من رفعه .

واما الزنا فانه وان لم يفوت اصل الوجود لكن تشوش الانساب و يطل - التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام العيش و تحريك اسباب يكاد يفضي الى التقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لا تتها معاش الخلق فلا بُد من حفظها عن التلف والعصب لكنها امكن استردادها اذا اخذت و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم الامر فيها . نعم اذا اخذ بطريق تعثر التدارك له فينبغي ان يكون ذلك من الكبائر وذلك طريق اربعة خفية :

احدها : السرقة .

الثاني : اكل الولي مال اليتيم .

والثالث : تفويتها بشهادة الزور .

والرابع : تفويتها بيمين الغموس ، فان هذه طريق خفية لا يمكن فيها الاسترداد

والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع في تحريمها اصلا وبعضها اشد من بعض وكلها دون المرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس .



واما اكل الربا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا "اكل مال الغير بالتراضي مع الا" خلال بشرط وضعه الشارع .  
فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء في قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصي فأوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب .

### الاشراق الثامن

في ان "للشريعة ظاهراً و باطناً و اولاً و آخراً

اعلم ان لكل<sup>١</sup> حق حقيقة ؛ والشريعة لكونها امرأ ربانيّاً و وحياً الهياً جاء من عند الله و نزلت به ملائكته و رسله فآخري<sup>٢</sup> بها ان يكون ذا حقيقة<sup>٣</sup> .  
فهى كشخص انساني\* له ظاهر مشهور و باطن مستور" و له اول" محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوم" بباطنه و باطنه متشخص بظاهره اوله قشر صاين و آخره "لب" كاين باين ، فمن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

١- قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذا الكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسي عن الدنيا انسانى عندى ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام فى هذا المقام (بيان المولى صدرالقنويى والشارح- الفرغانى والمحقق الغنارى و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلانى واستادنا الاعظم الميرزا مهدى الاشتيانى والشيخ العارف الشاه آبادى) شرح مقدمة فيصرى ١٢٨٥ هـ ق ص ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ بيان كون الايمان حقاً ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ائى ٣٧٧ ، ٣٧٨

٢- لان الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه السلام وعلمه صورة لحقيقة الالهية والحضرة الاحدية و انه عليه السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه عليه السلام ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطالعاً و القرآن مقام جمع الاحكام الالهية والشريعة المحمدية وان له عليه السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطالعاً وقد حققنا هذا البحث فى شرحنا على المقدمة الفيضى و الفصوص و حواشينا على مصباح الاتس (شرح مقدمة فيصرى ط مشهد ١٢٨٤ هـ ق ص ٢٧٠ الى ٢٧٤ . تعليقات آقا ميرزا هاشم بر مفتاح ص ٢ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن والعرة ص ٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ، فلا يزال يتعَب بدنه في الحركات و يزداد سعيه في صورة الطاعات ولا وزن لها عند الله مجردة عن النيات لا يحصل بها الزلفى اذ هي من الدنيا لا منها امور محسوسة زائلة يَغْتَرُّ بها المعجمود على الصورة منفكاً عن روح اليقين وهو عند نفسه اثنه على شئ من الدين بل هو مستخدم للشرعية مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم : « قُلْ هَلْ نُنَبِّتُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا » الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا » الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق ويسلك سبيل الله ويستقيم على صراطه حتى يكتسب روحاً كاملة و نعمة شاملة يرفعه الى السماء العالية وتنجيه عن الهوى في الهاوية .

ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامه الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة الشك الدينية الشكليات فهو كذى روح قد انتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سؤاؤه و يهتك على الخلايق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها في غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها في غير زمانها فلا شك ان حقه يزهد و علمه يتمزق .

مركز تحقيق تكاميل علوم اسلامي

اعاذنا الله و اياك من هذين الطريقين العادلين باهلهما عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم .

الاشراق التاسع :

في ان النبوة والرئاسة منقطعتان  
عن وجه الارض كما قاله خاتم الرسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) انقطع منها مسمى

النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبي بعدى» ثم ابقى حكم المبشرات وحكم الاثمة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الالسم وبقى الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهى : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون<sup>١</sup>» فيفتونه بما ادعى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشرايع قال : «لكل جعلنا منكم شرعة<sup>٢</sup>» وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عين دليله فى اثبات الحكم وحرّم عليه العدول عنه وقرّر الشرع الالهى ذلك. فالنبوة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكمهما ما انقطعت وما لسخت و انما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على<sup>٣</sup> اذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا للامام انه نبي ولا رسول .

واما الاولياء فلم فى هذه النبوة مشرب عظيم لا سيما قد روى انه قال صلى الله عليه وآله :

«ان الله عباداً ليسوا<sup>٢</sup> بانبياء يعطهم النبوة» وقال : «ان فى امتى محدثين مكلمين» وقال : «ان من حفظ القرآن قد ادرجت النبوة بين جنبيه» فائتتسا له غيب وهى للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولى فى النبوة فيقال فيه نبي ويقال فى الولي وارث والولى والوارث هما اسمان الهيئان «والله ولى الذين آمنوا<sup>٤</sup> . والله خير الوارثين<sup>٥</sup>» فالولاية نعت الهى وكذا الوراثة والولى لا يأخذ النبوة

١- س ١٦، ي ٤٤٥ ٧

٢- س ٤٥، ي ٥٢

٣- وهم الاولياء المحمديين الذين هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولايتهم الرسل لان احادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين .

٤- س ٤٢١، ي ٨٩

٥- س ٤٢، ي ٢٥٨

من نبيٍّ إلا بعد أن يرثها الحق منه ثم يُلحقها إلى الولي ليكون ذلك اتمَّ في حقِّه وبعض الأُولياء يأخذونها وراثَةً من النبي (ص) وهم الذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم السلام» ثمَّ علماء الرسوم يأخذونها سلفاً عن خلف إلى<sup>١</sup> يوم القيامة فيبعد السند .  
واما الأُولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم أتباع -  
الرئسكل بمثل هذا السند العالي المحفوظ الذي : «لا يأتيه الباطل من بين يديه<sup>٢</sup> ولا  
من خلفه تنزيل» من حكيم حميد» .

قال أبو يزيد : «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذت<sup>٣</sup> عن الحي الذي لا  
يسوت» قال سبحانه لنبيه في مثل هذا المقام لما ذكر الأُولياء عليهم السلام في سورة  
الأَنعام : «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتد<sup>٤</sup>» وكانوا قدماء وورثتهم الله وهو  
خير الوارثين ثمَّ جاء على النبي بذلك الهدى الذي هديهم به وهكذا بعينه علم -  
الأُولياء اليوم بهدى النبي وهدى الأَنبياء صلوات الله عليهم اجمعين اخذوه عن الله  
القاهاه في صدورهم من لدنه رحمة بهم وعناية سبقت لهم عند ربهم كما قال في  
حق عبده خضر آتينا رحمة من عندنا<sup>٥</sup> وعلمناه من لدنا علماً وهذه النبوة  
سارية في الحيوان مثل قوله تعالى : «واوحى ربك<sup>٦</sup> إلى النحل أن اتخذي من  
الجبال» إلى قوله : «فاسلكي سبل ربك ذللاً» فمن علمه الله منطق الحيوانات  
وتسبيح النّبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات وتسبيحه ، علم ان  
النبوة سارية في كل موجود لكنّها لا يطلق اسم النبي والرسول إلا على واحد

٢- س ٤٤١ ي ١٢

١- يأخذونها خلفاً من سلف ... دط

٢- في بعض النسخ : اخذنا علمنا عن الحق ...

٥- س ٤١٨ ي ٦٤

٤- س ٤٦ ي ٩٠

٦- س ٤١٦ ي ٧٠

٨- لا ينطلق ... دط

٧- خاصة الرسل منهم .... دط



منهم و على الملائكة خاصة الرُّسُل<sup>١</sup> منهم وهم الملائكة و كلُّ روح لا يعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك<sup>٢</sup> الا مجازاً فانه مشتق من الاكولة وهى الرسالة<sup>٣</sup> تمت<sup>٤</sup>.



مركز تحقيق تكاميل علوم إسلامي

- ١- وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية وافمننا الادلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و سائر المسائل العربية بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيسرى وشرحنا على الفصوص الحكيم لمؤلفه الشيخ الاكبر .
  - ٢- ولا يقال تلك ... دأب - لأم
  - ٣- فى بعض النسخ : الاشراف العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان « الاشراف العاشر » و الى هنا جف ثلعه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد
  - ٤- ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة سفر المظفر ١٢٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الغنى الدائم سيد جلال الدين الاشستيانى .
- وفد تم كتاب الشواهد بسمى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاذ الماهر فى الطباعة ومتصدى مكتبة الترتيب محمود الناظران (الخبابانى نژاد) .

تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفکر و فیلسوف مبتال

حاج ملا هادی سبزواری

( ۱۲۱۲ - ۱۳۸۸ ق )

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید خلیل الدین شستیاپی

استاد فلسفه و معارف اسلامی دانشگاه

## بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر «حواشی محققانه حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری»  
قدّم (م ۱۲۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشواهد الربوبية  
فی المناهج السلوکية» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت  
و عرفان قرار میگیرد.

ما چون شرح حال نسبة مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان  
نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند در مقدمه شواهد تهیه و طبع نموده‌ایم  
که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف در مقدمه این تعلیقات  
خودداری نمودیم.

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم  
سبزواری است که حاکی از کمال دقت و تحقیق و قدرت فکری و احاطه این  
مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد. حقیر  
در نظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع  
نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید. این حکیم عالی‌مقام دارای رسائل متعدّد  
تحقیقی است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بر روش حکمت  
متعالیه و فلسفه ملا صدرا بیان نموده‌است؛ اکثر تألیفات مختصر و رسائل  
کوچک حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیّه فلسفه اسلامی  
میباشد.

# السيد السبزواري

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة الباري الهادي بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الابرار على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربوية المشتمل على فتاوى

الاشراقية التي لا ولي الا بالباب مراقي و مصاعد و لقلوبهم

النورية اهنأ موايد ولا فيدتهم المعنوية امرى موارد ولا رصد

عقولهم القدسية لا استعلام احكام سماء القدس انهم مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغواض بحر الحكمة المتعالية اعلى

فوائد  
مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی  
لله در مصنفه صدر الصدور

و بكر البدور لا يبدو مثله ، روح الله

روحه و كثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

١- هذه تعليقات انيقة و تحليلات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف في القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتأله المولى السبزواري على كتاب الشواهد الربوية لمؤلفه الحكيم العلامة الفضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استاذنا الالف (رضي الله عنه) وقد وفقني الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحميد لله على بلوغ مقصدنا و حصول ما اردناه .



قوله (ص ٦ ، س ١) : «المشهد الاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم.....»

اعلم ان وضع هذا الكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد وفي كل شاهد اشراقات ١ .

والمشهد محل الشهود و ميقات التجلي و منصة الظهور وكل منها يصير القلب مظهراً ومشهداً ومجلىً لنور الوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالهية هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله ٢ .

واما الشاهد فهو الدليل والبينة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحققة على الحقيقة لان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لكونها حيثية الالباء عن العدم والوحدة الحققة مالاثنائي له ٣ في الوجود مباناً بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجود وشهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لان التفاوت انما هو في المفاهيم الدالة لا في المصداق

هذا في شواهد المشهد الاول . واما الاحكام الماهية وفي بعض شواهد المشاهد الاخرى ١ و اما الاشراقات فهي كفنون التجليات و شعب الواردات فهذه التراجع من باب تسمية السبب باسم المسبب .  
واما افتقار جميع العلوم الى ١ ما في الشواهد والاشراقات للمشهد الاول فنقول اما الوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هليئة بل حيثية يتبين في العلم الاعلى ١ .

واما الوجوب الذاتي والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١- في النسخ الموجودة عندنا : وفي كل مشهد اشراقات. وهو اشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المعشوقه  
٢- بناء على اصالة الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناء على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود .  
٣- والوحدة الحققة الحقيقية ... آق

والجزئيات و باننا مدنيون بالطبع محتاجون الى 'معاملة و عدل و يقال : انه قادر على'  
 اظهار المعجزة على 'يد الصادق و عدم اظهاره على 'يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و  
 مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو  
 مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله و قس عليه  
 احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والسعة  
 و انحاء العلة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغير ذلك فان جميع العلوم مفتقرة  
 الى 'تحقيق هذه .

قوله (ص ٦ ، س ٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى آخره....»  
 هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحققات عقلاً و اتفاقاً : ان  
 الماهية من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف  
 انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعنى الموجود الحقيقي هل هو الماهية او الوجود ولو  
 بعد الجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثية التعليلية خارجة  
 والوجود على تقدير الاعتبارية ليس الا المفهوم و ضم المعدوم الى المعدوم لا  
 يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الاضافة اعتبارية فكيف  
 يستحق الماهية لحمل الوجود في ذاتها وسيأتي زيادة استكشاف لهذا في مبحث  
 الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلاً خارجاً  
 عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بد ان يكون برهانية على ان معنى قول اهل  
 الاعتبار ان الوجود تحقق الماهية و كونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء  
 المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهية فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة

بالعرض الفانيه في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الا اسماء استيتموها  
انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسر اب<sup>١</sup> بقية . الآية» ولو لم يعتبر  
معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و  
تحقق الشيء<sup>٢</sup> ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة اني المتحقق واللامتحقق اذا المتحقق  
ذلك الشيء وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق وانه.  
قوله (ص ٦ ، س ٧) : «ولانه المجمعول...»

هذا ايضا يوهم المصادرة وليس بها<sup>٣</sup> لأن مسألة اصالة الوجود في التحقق غير  
مسئله اصالته في الجعل لأن مسئله اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز  
الترجيح بلامرجح والقول بالبخت والافتساق «خذل الله قائله» و كذا على القول  
بالاولوية الذاتية بخلاف اصالة الوجود او الماهية في الجعل على هذه الاقوال اذا  
انمكن زوج تركيبى له ماهية و وجود والمحققون الالهيون . و ان قالوا :  
المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاقوال  
المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيمكنهم التشاجر في اصالة احدى  
الشيئين في التحقق لا في الجعل بل يكن للالهى التكلم فيها قبل اثبات الصانع .  
ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلة اخرى غير اصالته  
في التحقق كلزوم كون المجمعول شخصاً .

١- س ٥٣ ، ي ٢٣

٢- سورة نور ، آية ٢٩ . والذين كفروا اعمالهم كسراب . . . . .

٣- اى مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التى اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد  
قررنا حقيقة هذا البحث (الذى كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) في حواشينا  
على المشار و رسالة صنفناها في الوجود (شرح مشاعر اللاهيجى ط مشهد ١٢٨٢ هـ ق ، هـتى از نظر فلسفه  
و عرفان ١٢٨٠ هـ ق)

قوله : « في وجدانه » بعد تحقيق تحققه و وجوده النفسى حقق كيفية وجوده

الرابطى للنفس .

قوله ( ص ٦ ، س ٩ ) : « ولا بصورة مساوية »

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان كلاً

منهما مساو للمعرف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسيما للأولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيئية المفهوم كما في الأولين

ولكن يراد بالمساواة ، المساواة في المعرفة والجهالة فكأنه قال : أولاً لا يمكن تصوره

بالاعرف وثانياً ولا بالمساوى في الوضوح والجلال لأن الوجود اعرف من كل شئ

وهذا ينشعب الى شعبتين لأن المفهوم اعم من الماهية لأنها هي التى تكون حاكية

عن الوجود المحدود ، والمفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسله

كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحياة السارية والهوية ونحوها ؛ لكن

كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيئية الوجود و كثيراً ما يطلق الصورة على ما به الشئ

بالفعل فكأنه قال : ولا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة اخرى منه

اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لأن الشئ لا يتشئ ولا يتكرر بنفسه ،

نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة ، والعليّة والمعلوليه

بالذات انما هما فى الوجودات لكنه ليس حداً مصطلحاً والمقصود نفى التصور الذى

هو قسم من العلم الحصىلى .

قوله ( ص ٦ ، س ١٠ ) : « واما فى الوجود فلا يمكن ذلك »

اذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الانية حتى يكون باقيه فى نشأتى الذهن

والخارج كما فى الموجودات الذهنية فان الاشياء تحصل بانفس ماهياتها فى الذهن



فالماهية فيها كاليولي الباقية في الحالات للكاينات مصحّحة للهو هوئية ، و ايضاً الوجود عين انه في الـ اعيان و حاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل في الذهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لا قلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصوير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لأن العلم الحضورى اما علم الشئ بسعوله او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه ، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان الشخص بمعنى منع الصديق على الكثرة بالوجود كما يجىء ولا شك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و

نفس الماهية المعروضة التى هى جزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قولهم (ص ٦ ، س ١٣) : «لا مطلق ولا مقيد»

فان هذه اوصاف المفاهيم والماهيات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه

مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكرثته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما

فى الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة .

واما عند المتألهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود

١- حقيقة الوجود الماخوذة بلاشرطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لاشروط، لاشروط مقسمى است نه قسمى مقيد بلاشرطية .

والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على السوابج بالذات كما قال المولوى -  
الرومى :

ما عدمها ئيم و هستها نما تو وجود مطلق و هستها ما

قوله (ص ٧ ، س ١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لأن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد  
تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الاقصى البسيط المحتاج  
الى الفصل المقسم فى التحصيل و كالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمخصص  
فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فانه  
الماهية كراب بقيعة . الاية

قوله (ص ٧ ، س ١٥) : «ان الوجود فى كل شى عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهراً  
للماهيات كما ان النور المعلى ظاهر بالذات مظهر للالوان وغيرها من المبصرات و  
هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الانوار والالوان -  
القاهرة والالوان الاسفهدية والالوان العرضية فالوجود مابه الا تكشف ذاته وغيره  
لذاته بل هى عين الاكشف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كوز الشى نوراً لنفسه ونوراً لغيره» ٢

١- فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع  
١٢١٤ هـ قى ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى  
بتوحيته تعالى .

والقدرة هي الفياضية على سبيل الشعور والمشية ذاتية الفياضية والشعور والمشية والا' رادة ليست الا الميل المؤكد والمحبة والعشق والرضا والا' بتهاج و نحوها . والوجود ليس الا العشق بنفسه والا' بتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره . ولما كان الوجود خيراً لذينا كان عين الا' رادة بمعنى المرادية .

والتكلم هو الا' عراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و اعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفي وقس عليها سائر الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والا' رادة يتجاوز البرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها لان علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى 'الا' نها قابل بالرضا لها و عين الا' رادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريد لها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حى بالعرض و نور كما يسميها الا' شراقي بالنور الا' سفهد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقي اى الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقى ايضا هكذا الا' انه كما ان الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والا' رادة والحيوة والقدرة ونحوها و اذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الا' الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاء و طرء الله تعالى ا .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١- والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان عينته للاشياء عين ذاته و اذا تجلى العشق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا' لزم ان لا يكون صريح ذاته حلة للاشياء .

التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لا<sup>١</sup>نه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقى في حقيقته النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبذ والنور العرضى عنده سنخ واحد .

قال في حكمة الاشراق : «النور كله (اى جوهر<sup>٢</sup> كان او عرضاً) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان»

وقال ايضاً «الانوار المجردة لا يختلف في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى ولا الاخرى ضعيفة الاولى<sup>٣</sup> و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينوتتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم و جهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمخامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هي متباينة ولتشت شبهة ابن كسونه<sup>٤</sup> ولم ينحل عقدتها قطعاً اذ لو جاز التباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما . و ادعى البداهة في بطلانه و في وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الاتفاقيّة

١- شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ هـ ق ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهر<sup>٢</sup> كان او عرضاً.. من عباده الشارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المغتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوساً كانت او عقولاً . . . شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ قال ارسطو: وفي كثير من الاشياء كان ماهو لم هو كما في المجردات



والا نفسیه - آیات الله تعالى وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آیه القدرة والجفاف آیه البله - ولم يكن العلة حدًا تامًا للمعلول والمعلول حدًا ناقصًا للعلّة كما قال - القدماء ولم يكن ما هو لم هو في كثير من الاشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علمًا تامًا بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها ولم يكن التغيرات الطوليّة استكمالًا ولبسًا للفعليّة ثم لبس كما انه في السلسلة - العرضيّة الكونيّة - خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة - كاجمال و تفصيل ولف و نشر ولا جامعا لجميع فعلیات مادونه مع شيء زائد .

وبطلان التوالی کثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولي التوفيق .

قوله : « لا بمعنى انه مؤثر في الماهية الى آخره » ان قلت : فما معنى الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شيء من الشقين المشهورين بينهما <sup>۱</sup> .

قلت : معنى تحقق احدا المتلازمين باخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذي هو مصحوب صحته السلب بوجه برهانی و مراده من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذي ملاكه الكون ولو على سبيل التجوز البرهانی او يقال بدل قولهم : او

۱- قدما حتى به آتياي که قول به تباین در وجودات استناد داده شده است قواعدی در کتب خود ذکر کرده اند و با آن آنها نقل شده است و با آن قواعد از مسائل مسلمة من فلسفه است که با تباین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم محذوراتی است یکی آنکه لازم می آید علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه وجود بنحو تباین بالذات بر مصادیق حمل شود در حالتی که اشتراك معنوی این مفاهیم مسلم است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه مسلم است از قواعد مسلمة است که معنی کمال فاقد کمال نیست و نیز گفته اند : « ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها » و گفته اند : فعل کل فاعل مثل طبیعت . باید از وجود معلول بی بعیت و از وجود علت بمعلول بی تبرد باید علت حقیقی از علم تام بذات خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجیّه علم تفصیلی حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنف قدس سره. سواء كان معلولاً اولاً بل كتشخص المبهتم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فان المعلول لا بد له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئية الماهية دون المجموليته .

قوله : « بذاته و بمفيضه الاول » بالنسبة الى حقيقة الوجود والثاني بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : « لان كان مفتقراً الى تحصيله الى آخره » اي الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسي مثلاً وما يجري مجراه وهو المصنف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعي مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : « ليس بجوهر ولا عرض ... » في اول هذا الاشارة فلفظ تحت مضمونه السخ اي لو كان الوجود من نسخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله (صه ، س ٨) : « فان ما ذكره نشأ ... » لما كان ظاهر هذا القول سخيلاً جداً فليست بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضي ، كما يقال في ايساغوجي العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (صه ، س ١٠) : « وكذا في الازهان ... » اي في حاق الذهن ايضاً واحداً والتعدد بتحليله و تمثله ولهذا افضل - العبارات في هذا المقام عبارة افضل المحققين نصيراندين الطوسي قدس سره في التجريد « فزيادته <sup>١</sup> في التصور » حيث لم يقل في الذهن <sup>٢</sup> .

١ - شرح تجريد ط ١٢٧٦ ص ١١

٢ - للفرق بين العملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جدا .

قوله (ص ٥ ، س ١٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون أحدهما موصوفاً والآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشائع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهية فرع ثبوتها فيلزم -  
المحدورات .

قلت : نجمع بين الحيتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلباً لثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت -  
المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقلياً يقف و ينقطع .

قوله (ص ١٠ ، س ١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال  
قابلها لأن كل ما يشار اليه اية اشارة كانت عقلية او وهمية او خيالية او حسية و  
كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و بالاخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا  
يخبر عنه .

قوله (ص ١٠ ، س ١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصّص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا  
وفى الاشراق الثالث و فى كنهه الاخرى<sup>١</sup> بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره  
فليس للوجود افراد واشخاص انما له المراتب والدرجات ، وقد حقق فى موضعه ان  
الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصّص والتشخص نفسى ولا يحصل  
بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كونه حقيقة -

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨ ، المظاهر الالهية ط ١٢٨١ مشهد ص ١١ ، المبدء والمعاد ص ١٠٩.

الوجود واحدة وحدة حقيقة وآية ذلك إلا أن اذ له مراتب طولية من :  
«الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخي» والا خفي» .

وهذه هي المسألة عند العرفاء بالطائفة السبع ومراتب عرضية من الأسفار -  
الأربعة ومن الحالات النفسانية والبدنية وامتنياز كل مرتبة عن الأخرى لا ينافي  
كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لأن كل تعين ليس شخصاً  
فمرتبة الصباية معتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لكن ليست شخصاً والا كان الصبي شخصاً  
وإذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبه أن الاتصال الوجداني  
مساوق للوحدة الشخصية بل زيد العرثان ممتاز عنه بعينه إذا كان شبعاناً و هو بعينه  
عطشاناً ممتاز عنه ريثاناً و هكذا ولم يصراشخصاً .

والسر في ذلك : أن هذبة البدن بالنفس وهوية النفس بالوجود الحقيقي فإذا  
رأيت أحياناً في كلامه لفظاً لأفراد في الوجود فاعلم أن مراده مراتب الوجود كما هو  
طريقة الفهلويين و "مصرح" به في كلامه مراراً كيف والتعدد الأفرادى إنما تحقق  
أنما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشئ الذي يساوقه ٢ .

قوله (ص ١٠ ، س ١٤) : «إما بالتقدم إلى قوله (س ١٣) أو بعوارض مادية»

يعنى أن الوجودات أن كانت من السلسلة الطولية كما يشير إليه قوله فوق -  
الأكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ما هو المعترف في التشكيك  
الخاصي أي لا يكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بأن لا يكون للمتأخر شأن

١- واليه أشار من قال : هفت شهر مشقرا عطار مشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصي والخاص الخاصي بناءً على الأول ليس التشكيك إلا في مراتب الوجود  
يتميز بها له من المراتب المشككة وليكن بناءً على طريقة أصحاب التوحيد والوحدة أن الوجود في الحق  
تميز بالذات ولا ربط بينه وبين الأشياء في مقام غنائه الذاتي ولكن باعتبار ظهوره في الماهيات والتشكيك  
أنما هو في مظاهره لا في مراتبه فالوجود الواحد الشخصي يتميز باعتبار ظهوراته المتفنة .



الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها في -  
الماديّات ما نسمي التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص ١١، س ٦) : «وثارة جعلوا.... الى آخره»

كالسيد السند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له  
قيام و عروض للماهية و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكل ما  
في الذهن ماهية حتى ان مفهوم الوجود في الذهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط  
موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤول هذا السيد  
كلام القوم «ان الواجب تعالى وجود بحث» الى «انه موجود بحث» بمعنى ان ما عداه  
فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود  
فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهية الاءمكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط -  
الموجودية وليس الاءضم مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير هكذا . فان الماهية قبل الجعل لم يكن  
لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدة مع مفهوم  
الموجود اي جعلها محكيًا عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم  
اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحث بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و انوقعا  
في شقاق من حيث ذهاب المصنف قدس سره الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى  
اعتباريته المحضة<sup>١</sup> على ما قررت لك فان مناط الموجودية عنده قدس سره ايضا  
ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه

١- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «لقد» في الاسفار والمشار و نحن قد اوردنا عليه بما لا

٢- في خواشيه على التجريد....

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذي هو الماهية الاعتبارية .  
ثم من اجرائه هذا الحكم في كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع -  
العرضية وهذا الانكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن  
ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضمنية و وجود الموضوع  
هو المنضم اليه .

نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضياً والعرضي له اتحاد بالمعروض بمقتضى  
الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مبايناً عنه وهما بهذا الاعتبار  
واحد في عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاخرى فاعتا.  
قوله (ص ١١ ، س ١٠) : «اذ لا تصاف لها به .... الى آخره»  
هذا رابع الوجوه في هذا المقام والثلاثة الاخرى :  
احدها ما مر من ان التخلية عين الانحطاف والتخلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجودية الماهية و انه ثبوت الشيء لا ثبوت  
شيء لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه في بعض رسائله ان مفاد الهئية البسيطة في الحقيقة في  
مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان وهذا لو كان من  
باب ثبوت شيء لشيء كان المثبت له الذي هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقية  
ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيده ان الوجود موضوع في الالهى و حاصل -  
الوجوه في المناص عن اشكال الفرعية في الوجود والماهية انا ننزل اولاً و نقول ان  
مفاد الهئية البسيطة ثبوت شيء لشيء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان  
الفضيئة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو  
ثبوت كما مر .

و ثانياً تترقى و نقول : مفادها ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشيء بدون تخصيص  
في القاعدة العقلية .

وثالثاً تترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشئ اى الماهية  
اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عينا ولا جزء لها ولو حال وجودها الذى هو حكاية -  
الوجود . فلولجوه ترتيب مطبوع والحق ان لا ينقى الاتصاف رأساً الا الاتصاف -  
الذى يستدعى شيئين .

احدهما شيئة الوجود والاخر شيئة الماهية التى لا تأبى عن الوجود والمعدم  
فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص ١٢، س ٥) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق القول و هو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو تحقق فى -  
الهيات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهيات المركبة .

قوله (ص ١٣، س ٤) : «فمن باب التوسع...»

ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشترك المنطقي الصناعى فان لفظ الموضوع  
وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصيصياً تارة للهولى و اخرى للمحل المستغنى  
من الحال ، و اخرى لموضوع القضية وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل -  
الجوهر وللعرضى ؛ كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم  
والعرض المفارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضى .

قوله (ص ١٤، س ٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره...»

الاول فى مفهومه لان التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثانى  
فى حقيقة التى هى اظهر من كل شئ فالوجود اول الا و ايل فى الشائين و اظهر -  
الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين .

قوله (ص ١٤، س ٣) : «و عرفانه لا يحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشئ بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضوري الذي له مورد ان علم الشئ بذاته و علم الشئ بسعوله واما العلم الحصولي به فن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الاسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الالمكانية بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق وقد وجه كلامه في الاسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البديهي العرضي لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة في الدليل لا في المطلوب .

قوله (ص ١٤، س ٨) : «وهل هذا التناقض صريح ...»

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الناهية واعتبارية الوجود ومع ذلك يقول ب : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدواني والسيد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى وهذا الشيخ اجراها في العقول والنفوس<sup>١</sup> .

ان قلت : هب ان هذا له وجه في العقول ؛ لائن الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يتيقان بالوجود الناقض المحدود و اما الوجود التام الذي لا يتناهي عدة و مدة فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ما وجهه في النفوس ؟

١- مسلك فوق التاله الذي اختاره الدواني في شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و تشرق الوجود والقائل بهذا المسلك غفل عن معنى وهو : ان القول بالتفصيل في المظلمات باطل و ادلة الطرفين ينفي القول بالتفصيل واكثر المتأخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد في القسبات و ساير كتبه.



قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانية لا حدة لها تقف عنده بل كل مرتبة  
ترد عليها يتجاوز عنها الى ما شاء الله .

وثانيها : ان النفس تتحول الى العقل الفعال ولا سيما على القول بالحركة -  
الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها .

و ثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من « ان كل ماهيّة تتصورها النفس بعنوان انها هي  
و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها »  
والتفصيل سيجيء ان شاء الله .

قوله (ص ١٤ ، سه) : « ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية.... »  
القوم يقولون : الموضوع هو الوجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصلته  
واعتباريته والمصنّف قدّس سرّه ربما يقول الوجود و ربما يبدّله بالوجود وكلا  
هما واحد لأن الوجود الحقيقي هو الوجود ، وعلى اى تقدير ليس المراد المفهوم  
بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و  
نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم  
الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود  
بشرط لا نما سيأتى والا لكان العلم الهياً بالمعنى الاخص بل المراد هو حقيقة الوجود  
« لا بشرط » والمراد باللابشرط ليس ما هو انستعمل في المفاهيم كما هو المشهور بل  
هو المستعمل عند المتألهين في الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاعطاطة -  
والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانية بما هي آلات اللّحاظ بحث عنها

١- هذا انما يستقيم بناء على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم  
الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشرافية وليس  
المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود المأخوذ باللابشرطية

قوله (ص ١٤، س ١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبعياً او تعليمياً ....»  
ثم يكف بقوله : «بما هو موجود ...»

و يئنه بهذا اشارة الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج  
مباحث العقل مثلاً لان الموجود لا بد ان يقيد بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه  
مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات  
فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدير والتكثّر  
لانها هي التي يفصل العلم عن الالهى كما ان في عالم العين ما هو مناط السوائية  
والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدير وهذه  
هي الفواسق و مناط التفرقة والغيبة ؛ لاملل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهريّة  
والعقلية فان العقول من صنم الربوبية باقية ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده  
والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التمدد بالاعداد الماديّة والتقدير .

قوله (ص ١٤، س ١٢) : «كما في ساير العلوم ....»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعروف باللام يدلان على انه لا تخصيص  
للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضية بل يشمل جميع العلوم -  
العقلية والنقلية و كيف وجهه ؟  
قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى  
فان احوال الكلمة والكلام بأية حيثية يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة؛ احوال -  
الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانية المتحركة لآخرى ، لانها  
العارضة لموجودات عالم الطبيعة و فى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضية» و

←

المقسمة حوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رئاسة عامة على جميع  
العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التي لا يحتاج الى السبب في المعرفة والحد  
فالبصير الى ماحققناه  
١- لا بد ان يتقيد ... آلى

«طبيعي» و ما ثم «رابع» و ان لم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الاشباح و عالم الاجسام المادية على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصالية فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ في الهيات الشفاء<sup>١</sup> زاد قوله : «او خلقياً او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعي الذي هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعي ايضاً. قوله (ص ١٤، س ١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعي انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الاعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والالتقاطات عن الطبيعي لانها عند القوم دفعيّة لانكارهم الحركة الجوهرية<sup>٢</sup> ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع في التغير. ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنف «قدس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجدد والسيلان في مقام ذاتها الوجودية لا في مقام اعراضها و صفاتها فهي نفس الحركة لا ذات ثبوتها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص ١٤، س ١٣) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات...»

اما اطلاق المقدار على الكم<sup>٣</sup> المنفصل من باب التغليب او المنفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الاجرام العلوية والسفلية فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنة فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت في المادة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

١- الهيات الشفاء المقالة الاولى الفصل الثاني ط قاهره ١٣٨٠ هـ ، ص ١٢ س ١٩

أخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» أو أن أخذت مع نسب تأليفه فموضوع «الموسيقى» و إلا فموضوع «الحساب».

قوله (ص ١٥، س ١٢) : «من الله تعالى إلى آخره...»

عبارات أخرى على سبيل اللطف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالإعلى والأسفل والمراد بالكتب اعم من «التدويني» و «التكويني» ، الأفاقى والانسى و عرشيتهما النفوس «السموية» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التي هي خاتمة الكتاب التكويني كما ان العقول الباديات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س ١٢) : «و هي له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الأقسام الأخرى من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستلعي ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث في هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الوجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الأشياء و ادخل في العروض فان الامور العامة مفاهيم كلية فكانه «قدس سره» قال : العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذوات امثالمقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هي كالأشواوع له لكونها ذواتا و اما اسباب قصوى والنعوت هي كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص ١٦، س ٧) : «اذ الوجود او الموجود الى آخره ....»

لان الوجود مقدم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين



طريقهم في الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص ١٦، س ١١) : «لها وحدة عمومية...»

اي لها وحدة حقّة " حقيقية لا وحدة عدديّة - كوحدة المحدودات .

قوله (ص ١٦، س ١٢) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اي اذ اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللواحق للاصل المحفوظ في مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان حقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الا فرادى الذي للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونه بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص ١٧، س ١) : «فيصنق...»

«يصنق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود...»

ولذا يقال : كلما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة بل صحّة شىء على الفرد عين الصحّة على الطبيعة لا أن وجودهما واحد والحق في وجود الكلى الطبيعي انه موجود بعين وجود اشخاصه لا أنه اللابشرطيّة الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص ١٧، س ٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اي : المفهوم العام البديهي والمطلق المفهومى . وفيه انه لا يليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقائق ولو كان وجهاً وعنواناً و آله - للحاظ حقيقة الوجود - الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود ؛ ففي الوجود المعلولى معلول بالعرض وفي العلوى علّة بالعرض اي : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلوليّة اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنه» الى آخره .

قوله (ص ١٧، س ١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود في كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة .

قوله (ص ١٧، س ٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى وراءه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بما هو جسم غير مشكك و غايه الشئ لا بد ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنياً واحداً وكل من الهولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادئ الجسم في العلم الذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرئاسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص ١٨، س ٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه في المحمول ايما الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر في تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او عدمه في الوجود والتعقل جمعاً وفرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص ١٨، س ٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والعلية والمعلولية و نحوها و هذا الضربان اشارة الى - التقسيم الثانوى في التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن المادة خارجاً و ذهنياً يقال ان الامور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليّة وغيرها فالبحث عنها هو الأمور العامة من -  
 الالهى الاعم ولذا قيّد المصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الأمور العامة  
 بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصّة  
 من الالهى الاعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعاني المفهومات والصفات  
 عوارض غير متأخرة في الوجود وهي التي لا يبقى في طرف العارض الا شيّة المفهوم  
 كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود  
 واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعيّاتها فهي ذوات خاصّة خارجة من التعريف  
 وسمى الالهى الاعم بالفلسفة لأن الفلسفة ترجستها التشبه بالاله اى التخلق باخلاق  
 الله علماً وعملاً وبالأولى لأنّها العلم باول الأمور وهو الوجود ولا تتها متقدمة  
 على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص ١٨ : س ١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كل في كل  
 للاعتماد على تنبّه الفطن واجرائه ما بحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع  
 الطرد .

قوله (ص ١٩، س ٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى ....»

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق ومقابله وهو اللا وجوب سلب ضرورة -  
 الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها  
 والامكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين وهو غير  
 مبحوث عنه .

قوله (ص ١٩، س ٦) : «وما في حكمها....»

اي بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والامكاني ونحوها وانما جعلوها مشتقات

وما في حكمها لا أن المطالب لا بد أن تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتمحل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الاخذ لا بشرط شئ و بشرط لا شئ فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص ١٩، س ٥) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ....»

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لا تها لا تحترق ولا تلتئم الا الله لا يتعلق به غرض علمي لانه حيث لا يستدعي وجود الموضوع يصدق على المعدوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها في العلم الا على لانه اعم من موضوعه الذي هو الوجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التي هي بالنسبة الى العلم الاعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق في الجسم العنصري و عدمه الشأني في الجسم الفلكي ولا يصدق على المجرد مثلاً والتمحل فيه ان بيان المراد لا يدفع الايراد .

قوله (ص ١٩، س ١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين الممتنع العدم والا ممتنع العدم او العلة والمعلول تقابل بالذات وفي - الوحدة والكثرة باعتبار العاديّة والمعدوديّة والمكيّلة والمكياليّة وقد يقال المراد بالمقابل للشئ ما يجعل قرينا له في عنوانات المباحث كما يقال في الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول ونحو ذلك .



قوله (ص ١٥، س ١٥) : وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»  
 انما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثاني  
 فلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من العوارض العقلية التي ليست  
 ضمائم للموجود والا و له في تفسير العرض الذاتي ان يقال هو العارض الذي لا يكون  
 له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند  
 اهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه  
 بالحقيقة بلا شايه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الاخصيئة فعوارض العقول  
 مثلاً عوارض الموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الاعلى بالحقيقة وان كانت  
 اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان الاعم والاخص اذا اخذ الا بشرط كان  
 احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا  
 لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا  
 فالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيما  
 العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة في الوجود الحقيقي سيما المقيد والخاص  
 الذي من صقع المطلق و احكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر ويمكن ارجاع التفسير  
 المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية والاقتضاء حتى  
 يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة وكلما وجد مقتضى وجد المقتضى فكيف  
 يكون العرض الذاتي اخص بل المراد نفي الواسطة في العروض وهذا كقولهم الواجب  
 تعالى هو الموجود لذاته اي لا لغيره و الا لزم تعليل الشيء بنفسه لانه بحث الوجود و  
 صرف النور وان مرادهم بالامر المساوي المساوق في الوجود والمصدق بحيث يكون  
 الاثنيية بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لا جل  
 الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصديق على كثيرين للوجود لا جل

التشخص الذي هو عين الوجود الحقيقي لأن هذا و أمثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوي بينهما تساويًا بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوي عرضاً غريباً كاللاحق لأمر أعم أو أمر أخص .<sup>١</sup>

قوله (ص ١٩، س ١٧) : «لما رأوا انه قد يبحث في العلوم...»

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيّجة<sup>٢</sup> للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص ١٩، س ١٩) :

فاضطربوا تارة الى اسناد السامحة بأن المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١- اعلم انه بناء على مشرب صدر المتألهين موضوع الحكمة هو الموجود بما هو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالموجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقي هو الموجود على اى تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقائق الخارجية كمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و سائر مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شأن الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يتدفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصادق . تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجود المأخوذ لبشرط والمراد من اللابشرطية هى اللابشرط المقسمة السارى فى جميع الحقائق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم المدعية وما لا يحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة وما يحصل هو المفهوم الحاكى من الخارج الذى كان شأن من شئون الطبيعة والمراد من اولى الارشام ان حقيقة الوجود اذا تجلّى فى الذهن والتجلّى منه اوال المفاهيم تصوريا ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقائق خارجا واظهرها تحققا حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كل شئ ووسع كل شئ ولا يشد عنه شئ من الاشياء والمراد من بدهة الحقيقة انها اذا تنزل وتجلّى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لا يحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهري .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص ٣٠، س ٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذات - الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لا انه جزئيه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لا امر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الامر الا اعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الامر مساويا للجنس ام لا .

قوله (ص ٣١، س ٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الاولى و هو ما كان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والابيض والاسود ونحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فان الجوهر والعرض مثلا من الاعراض الاولى للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار والبارد بالسلب المطلق ليسا من الاعراض الاولى للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص ٣٠، س ١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون شهيدا لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهى فان عوارضه ليست ضمانم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير



متأخرة في الوجود كما مرّ والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات  
اذ يؤخذان مادة وصورة؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص ٢٠، س ١٣) : « لا قبلها ... »

والا تسلسل حتى ينتهي الى ما يعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص ٢٠، س ١٨) : « وئست ادري اى تناقض فيه .... »

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لا مراخص عرض غريب  
ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاستقامة  
والاستثناء ليس بشامل ، لا ان كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتى و  
ان كان اخص ، واما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لا مراخص لا فى اللاحق الاخص  
فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فاته لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى  
ما يلحق الشئ لذاته والاخص لا يكون معلولاً لذات الاعم للتخالف لاجرم حكم  
بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة في العارض الاخص والعارض لا مراخص . واما قوله  
« قدس سره » : سوى اثهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى  
هذا التوهم فى قدحهم فانه رائم عظيم والحال ان كلامه دل على انهم بلغوا الى  
ما بلغ « قدس سره » وهؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مراتبهم وان ارجع الضمير الى  
هؤلاء و يكون الاستثناء منقطعاً اى لاتناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت  
قرايحكم فحكمتم بان : مثل الاستقامة .... فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا  
الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم ؛ الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء  
ايضاً فى كتبهم .

قوله (ص ٢١، س ٥) : « والموجود بالذات ... »

احتراز عن الموجود بالعرض كالابيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض



فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهرًا ولا عرضاً لا اعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة... الحقيقية او لمنع الخلو لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيته اثبتته .

قوله (ص ٣١، س ١١) : «بوجه...»

اي ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص ٣١، س ١٢) : «وانه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه آيات صفاته فكما ان الكلى عبارات وهو المعنى وكل الى ذلك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الاعراض

قوله (ص ٣١، س ١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعة فى الاشارة ...»

اما فساد الاول فلانّه ان اريد بالنعته المحمول موافقة لم ينعكس لخروج -

١- واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلاً فى الاسفار فصول المرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يعكس عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجواهر متبوع والعرض تابع وهذا بعينه ينطبق على العقلان ذاته البسيطة باعتبار احديّة الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

الأعراض جميعاً لعدم حملها لا، إنما المأخوذة بشرط لا إنما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطرّد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجعل تكلف مع انه لا يفيد اصلاً اذا حصل بتخلل ذو، مثل ذو شجر و ذو كوكب، واما فساد الأخيرين فلورود النقض عليهما بأحوال المجردات كالكيفيات النفسانية، والتعميم بقولهم تقديرأ او تحقيقاً تكلف قوله (ص ٢١، س ١٩) : «فالموضوع من جملة الشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لا، نه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود العرض والوجود هو الشخص .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»  
ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثية المتقاطعة على زوايا قسوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للأرتباط والنسبة ؛ ولو بنحو الأمكان والقوة لا لمجرد الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضية مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الأمتداد الجوهري وتمادى الجسم فى الجهات .

قلت : أولاً ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية . و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة لا، نه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطأ المفروض فيه ايضاً تقاطعاً عرضية مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية : «جسم در حد ذات خود پیوسته است که اگر گسسته بودی

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص ٢١، س ١٧) : «لاستحالة الجزء...»

اى لو تحقق الجزء لما تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لا نكارهم -  
الصورة الا متدادية لان الصورة عندهم هى التآليف القائم بالاجزاء واما لا نكارهم  
الهيولى التى هى ابط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم  
مادة الجسم .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «لقبولها الاتصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيًا الى دليل القوة  
والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الاشراقية والمشائية كلاهما متفق على ان  
الجسم قابل للاتصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدء  
ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد والابيض  
ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاول والماهية فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان  
تمام ذات الجسم هو الاتصال اى الامتداد الجوهرى ، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل  
الاتصال والتالى باطل فكذا المقدم بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها  
حينئذ الاتصال والاتصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انها اللا تعين<sup>١</sup>  
بحسب الفعليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى<sup>٢</sup> الذهنى اعنى الماهية  
المطلقة والطبيعة اللا بشرطية التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الاتصال طارد للاتصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال  
الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية ، فيلزم اعدام هوية واحدة و احداث هويتين

١- حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية... آء

٢- كالقابل العلمى الذهنى ... آء

آخرين من كتم المدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً للجسمين بالكلية من كتم المدم .

قوله (ص ٢١، س ٢٠) : «لعم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ لا انفكاك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلائن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكة عن الصورة لا نك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسمية ولو تخيلتها نقطة او خطاً او سطحاً فهي لا يتخيل «بشرط لا» اذا النقطة يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم ، واما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل وحصولها بفصل او وصل وبالجمله انفعال ؛ و كلتاهما من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل و معرفته بخروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والشكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهيولى ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة وان لم اتخيل كذلك . قلت : تعقلك مشوب بالتخيّل ١ .

قوله (ص ٢٢، س ٢) : «واما الصورة . ففي البقاء ... »

لا انها نوع منتشر الافراد و كل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة في البقاء تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هي بالفك والفصل والالتعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شئ من الفلك والفلكى منتشر الافراد لانهما لا يقبلان الفك والفتق وهذا

١- كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تنظيم مقام العقل



احد البيانين في احتياج الصورة المطلقة الى الهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتها العمومية (الى آخره)  
ان الصورة محتاجة الى الهيولى في التشخيص فان الصورة في لحوق العوارض المشخصة  
لها محتاجة الى الهيولى اذا لا تفعلات وارادة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح  
والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال : لم افيضت منه هذه  
انصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء . فيجاب : بان تعيين الصورة من  
قبل استعداد المادة اى المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة  
والمصورة بالاخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب  
الجواب ، وهكذا ، ولا يلزم التسلسل المحال<sup>١</sup> لانه تعاقبى يبتنى على جوازه عدم انقطاع  
فيض الله واثبات سببه ، ودوام تكلفه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخيص في هذا  
المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخيص ولذا قد يعبر بالتشكل واما الهيولى فهي  
محتاجة في الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق  
لا مفهوم الصورة الكلية ، ولا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض  
بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعين ، بل المراد بالصورة هي الصورة  
الدهريئة التى فى الزمانيات كالحركة التوسطية بالنسبة الى القطعية والاكن السيال  
بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «ولو بامكان الوقوعى...»

كونه فردا خفيا انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لا انها غير متقومة بالاتصال  
حتى لا تقبل الا تفصال والا تفكاك الخارجى والفرد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة الى

١- والتشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى العزل الاعدادية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل  
الواقع فى سلسلة العزل المفضية للوجود لا العزل المدة التى تعبر بها القوابل مستعدة

هيولى الالفلاك ، اذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى  
 مالا يابى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل  
 عدم العقل الاول الممكن ذاتا بالنسبة الى ماهيته لا وقوعا لآباء سرمدية الواجب -  
 الفياض تعالى عن وقوعه ، ففي هيولى العناصر يمكن طريان الالفصال والافتصال و  
 نحوهما امكانا ذاتيا و وقوعيا ففي هيولى الالفلاك يمكن ذلك امكانا ذاتيا ولو  
 بالنسبة الى صورتها الجسمية لا وقوعيا لآباء صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة  
 عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «فها هنا مقيم ثالث ....»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر انها شريكه العلة  
 للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى  
 الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها ، سيما ولم يوجد بعد ، والمعدوم  
 لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لا حاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر  
 منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الالفاضع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل  
 الفعال يقيم هيولى العناصر باقامه صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فطاطة» بدعائم  
 خشبية و حجرية ، و حديدية و نحوها على البدل ، فالواحد بالعدد الذى هو -  
 الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق و واحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة  
 الموجودة فى اية صورة كانت .

قوله (ص ٢٢، س ٧) : «بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من  
 اقسام الكيف كحركة الملون الى الشفاف واما تبدل الجنس الالف على فكتبدل -  
 الكيفيات النفسانية الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحويل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهرية والعقل الفعّال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهية<sup>١</sup>.

قوله (ص ٢٢، س ٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى التّظام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الاعراض وتكاثفها مادة الجسم عنده عرض لا جوهر .  
قوله (ص ٢٢، س ١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحني على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص ٢٢، س ١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوم بالوحدات لا بالاعداد والا لزم الترجيح من غير مرجح ولزم التكرّر في المقوم المستلزم للغناء منه .

قلت : الاعداد التي تحت عدد و ان ليس مقوماً له، الا انه من اللوازم المنبعثة عن حاق ذات الملزوم القرية من المقومات ، وعليه بناء كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات<sup>٢</sup>».

قوله (ص ٢٢، س ٢) : «وتسمى الانفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان يفعل ،

١- نفى الماهية عن غير العنق والوجود المنبسط لا بلان القواعد النظرية والمباني الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودي منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابتة في لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لا يزول عنه وهذا لا ينافي فناء العقول بحسب انياتهم في الحق الاول :

جدا هرگز نشد والله اعلم

سبه دولی ز ممکن در دو عالم

٢- وان لم يكن مقوماً ... آق

٣- الهيئات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص ٢٥

حيث انه تأثر تدريجي<sup>٢</sup> اطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة - المباني تدل على زيادة المعاني» زيد في قيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالأفعال والالاففعال في الأجسام كالملكة والحال في النفوس .

قوله (ص ٢٣، س ١١) : «حاصلة من فعل الثلاث في مثلها...»

اي من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في المادة اللطيفة والغليظة والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الالغذية والالادوية لانهما احدي الطرقت الموصلة اليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهلا للحفظ بقولي :

«حل حرافت حنغ، مرارت، شور حم بل حموضت، بنغ عفوصت قبض بم

مل دسم، منع خلو باشد، مم تفه طعمها زين جملة آمد ملتئم»

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «كالاستقامة والاسدارة ....»

قد مر نقلا من الشيخ وغيره : ان الالاستقامة مثلا فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفا مختصا بالكم لانه كيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضا خارجيا ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث اتتهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلا منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامة و عروض احدهما للآخر ليس عروضا خارجيا ؛ لانه وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لاعروض الوجود ، ففي هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانهما عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطتين بنقطة و اما عند المهندسين فهي من الكم لا الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة واما الكيف فمعلوم انه لا



يقتضى قسمة" ولا نسبة" والشكل أيضاً عند الطبيعيين هيئة" احاطه حدة او حدود بالمقدار والمهندس عرفه بما احاط به حدة او حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص ٢٣، س ١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لان الاين هيئة ملزومة للنسبة المخصوصة و ليس نفس النسبة وان قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالاكون ان الأربعة وقس عليه الكلام في الوضع والشيء والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص ٢٣، س ١٩) : «ويجب فيهما التكافؤ في العدد ...»

هذا من باب الاكتفاء بالاكتفاء المفهوم منه ؛ حكم الا على بالاولى . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ في التحقق والتعقل والمدد .

قوله (ص ٢٣، س ٣٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضا للاضافة هو المشهور ، والحق انه لا اضافة مقولية لله تعالى بالنسبة الى الاشياء وكيف يكون اضافة مقولية لموجود محيط لا ثاني له في الوجود اللهم الا لعنوانه بالنسبة الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة<sup>١</sup> وكلها مفاهيم كلية لا حقايق خارجية ؛ نعم له تعالى اضافة اشراقية هي الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والأرض<sup>٢</sup>» وهي متعالية عن المقولات محققة لها مبرزة لآحكامها و آثارها .

قوله (ص ٢٣، س ٣١) : «التدرجي...»

هذا اللفظ في الموضعين اختراع بفعل الله الذاتي فانه ليس من مقولة ان يفعل

١- والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة من الذات في الواحدية بالفيض الالهي الذي لا يكون من سنخ الإضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

٢- س ٢٤، ي ٢٥ .

لأنه الابتداء الذي هو اخراج من الليس المحض الى الـ ليس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلي فانه ليس من مقولة ان يفعل لأنه الابتداء الذي هو مطاوعة ماهية بمجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمي اللفظ والمعنى عبثوا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد .

قوله (ص ٢٤، س ٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة متى هيته محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلاها المتناهي لقدر حركة الفلك و سيلانه في الوضع الغير المتناهي .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «لان معنى الحركة في المقولة الى آخره...»

فلا بد ان تكون قارة ممكنة الوقوع في الآن، ويتم ماهيته في الآن كالكيف والاين ونحوهما ، والامر التدريجي والمستند السيل لا يسعه الآن ، ومن هنا لا يجوز الحركة في الحركة ومتى عنده «قدس سره» باعتبار طرفي نسبته تدريجي وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «كالنقطة والوحدة»

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلا تها الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناء على عدم عدها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد في تعريف الكيف ولا ، لا قسمه وهو مراد في تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عديمة، والكيف هو الوجودي الذي يعقل (الى آخره) .

قوله (ص ٢٤، س ١٦) : «كالصور التي يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسن والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصيلي والاجمالي والعقول -

الفعالة التي في العايدات من السلسلة الصعوديّة ، لكن لم يتعرض للمقولات التي في اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها في العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة ١ ارباب الا نواع عن بعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص ٢٥، س ١٠) : «لصحة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة باي شيء توجهت تصورت بصورته و تزيت بزيت و تخلقت باخلاقه سيما مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوة والاستعداد والتفرقة والابعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرّة بعد اخرى و كسرة غيب اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثبات والنورية و تخلقت باخلاق الله و اتصفت بصفات الروحانيين واتقهرت فيها جهة التأثير والافتعال و صار ديدنها الا بداع والا نشاء والفعال .

آن بخاك اندر شد و كل خاك شد و ين نمك اندر شد و كل پاك شد ٢

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرآتي لحاظ الخارجيات المادية و مرآت-  
الحفاظ بما هي مرآت الحفاظ لا وجود لها، وانما هي منظور بها لا منظورا فيها و ان

١- لأن التعقل بمشاهدة ... آق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانواع عن بعد ، لأن العقل بعد الاستكمال والاتصال التام والانعداد الكامل مع المدير للانواع ربما يشاهد العقل في موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات في العقل شهودا ضعيفا محتملا لمشاهدة الانسان شيئا محسوسا في هواء مثير

٢- مشهور ط مير خاني ١٢٧١ هـ في دفتر اول : ص ٢٨

كانت منظورا فيها قويت كما في النوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته  
المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذا مما هو ماثور من غزوة تبوك .  
قوله (ص ٢٥، س ١٢) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل في عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود  
المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الي وجود العلة - تعلق الحقيقة - استنادي  
الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من -  
الفاعل الطبيعي لان الفاعل الطبيعي مبدء الحركة فان البتاء مثلا لم يوجد العناصر بل  
يعرك بشركة العلة - اللبنة والاشباب والطين من موضع الى موضع والبيت الذي  
في خيالك توجد بشرائره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .  
قوله (ص ٢٥، س ١٦) : «ذاتا و صفة و فعلا...» .

اما ذاتا فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحققة الظليّة كما انه تعالى واحد  
بالوحدة الحققة الحقيقية بل لا ماهية لها ايضا عند المصنف «قدس سره» و كما انه  
تعالى ليس داخلا في العالم ولا خارجا عنه كذلك النفس ليست داخلة في البدن و قواء  
وليست خارجة عنها .

واما صفة فلا لها الحية العالمة القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمة و  
هكذا الى آخر الاسماء الحسنى حاكية و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربك  
كيف مدّ الظل»<sup>١</sup>

واما فعلا فلا ن لها ايضا الا بداع كما في ادراكها الكليات والاشياء كما في  
ادراكها الخيالات وانشائها المثل المتعلقة والتكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات  
الاختيارية .

١- س ٢٥ الفرقان آية ٤٥ . «كيف مدّ الظل نقش اولياء است» .



قوله (ص ٣٦، س ٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الـ"تصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدورا كما فى الدعاء «يا من كل شئ قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثليين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص ٣٦، س ١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا فأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشئ ما هو مجرد عن جميع غرايه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لا يميز فى صرف الشئ فان الشئ لا يتشئ ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرائب التى هى الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها والا زمنه والجهات وباقي الموارد و جامعاً لجميع البياضات المتشعبة اذا الشئ لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحداً لا تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن

قوله (ص ٣٧، س ٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بعد واما مقصودك الاصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايه و له تمثيل نوعى واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لا يتعين و غرائب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئات الماهية والعدم بما «هي»  
بالحمل الا «و» لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص ٢٧، س ١٦) : «فوجدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ...»  
فلكل كلى «عقلى بل مثال نورى» مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه  
بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لا افراده ومقام وحدة فى الكثرة  
وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة -  
العقلية .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «والا لا وجب عند تعقلنا شيئاً....»<sup>١</sup>  
بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهم المصادرة لائن المطلوب وحدة النفس  
والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الاخرى .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «لكنه يلوح...»  
اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم  
بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبايط والركبات والسواجب والممكن  
والقديم والحادث والوجود والعدم والافوار والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود -  
البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للاسماء  
والصفات والاعيان الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام  
تصالح الاضداد .

قوله (ص ٢٨، س ١٢) : «مبناه الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان...»  
بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الاسفار<sup>٢</sup> ادلا بد فى كل حمل من مغايرة  
مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

١- عند تعقلنا جسماً ... آء

٢- الاسفار الاربعة مباحث الوجود للدعى ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٨

محضة لا يستقيم ففي حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الاوئلى التغير حصل  
بالاجمال والتفصيل و كفى به تغيراً وفي حمل الشئ على نفسه و هو ايضا اولئى  
نقول فى بيان التغير مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركباً فقال جعل الجاعل «الانسان  
انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأن الانسان انسان فكأننا قلنا : الانسان الذى  
جوزت سلبه من نفسه هو الانسان الذى ثبوت له نفسه ضرورى و سلبه عن نفسه  
محال و كذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل : اوئلى .  
اى الانسان من حيث هو اى نفس الانسان، انسان، ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير  
ذلك مما ليس عيناً و جزءاً له فكأنهم قالوا : الانسان الذى جوزتم فى بداهة عقولكم  
انه فى ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان  
اقرب عوارضه الذى تخليه عند تحلية كالوجود الذى هو بدئه اللازم اذ فرق  
بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ ومما ذكرنا ظهر انه ليس  
من باب حمل الشئ على نفسه الذى هو غير مفيد على ان عدم الافادة باعتبار ان ثبوت  
الشئ لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهى لا اثنه لا حمل صادق  
هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام  
الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوئلى اى «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص ٢٨، س ٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليل باعتبار الكذب او السجموع ، والا فمعلوم ان كل  
معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الاوئلى لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وسلبه  
محال فالموارد التى لا يكذب بالصناعات الشايع ايضا مثل مفهوم الشئ والامروالذات  
والماهية والكلى والمفهوم و نحو ذلك .

١- فى الاحاديث الالهية : يا موسى انا بذكر اللازم

قوله (ص ٣٩، س ١) : «و عدم العلم...»

يتراءى انه تطويل للمسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميز عند العقل والجواب : ان النكته في ذكره اشتهار فرديته للوجود حيث انه من المقررات في العلوم الجزئية ايضا ان نفى النفي اثبات .

قوله (ص ٣٩، س ٨) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شئيه ماهياتها شئيه الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتا حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى - الجوهر الجنى او النوعى مثلا جوهر و كيفا فى الذهن لا يوجب اجتماع التباين وانما يوجه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شئيه ماهيته جوهر مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوبا ذاتيا و مثل كون مفهوم العقل عقلا حقيقيا او لفظيا كذلك هيئات هيئات اين اين و شئيه الماهية وان لم تكن شئيه العدم الا انها ليست شئيه الوجود ايضا .

قوله (ص ٣٠، س ٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعى بالحمل الاولى كالجوهر الجنى فى العقل كما مر و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية لانها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افرادا ذهنية وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنية الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضا .

قلت : نعم لا يمكن التخلص عن الاشكال فى الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا



في تعاليننا على الاسفار<sup>١</sup>، الا انه «قدس سره» خصص التلخيص هاهنا بالاشكال  
الوارد في كليات الجواهر حيث قال في آخر الاشراف السادس: «فبهذا الاصل  
ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل» و زاد هاهنا ايضاً لفظ في العقل .

قوله (ص ٣٠، س ٥) : «ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ...»

فانهم قالوا : الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون  
ذات الكيفية و يترأى في الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقاً و  
لمقولة الجوهر في الذهن دفع لاشكال كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً لا جوهرًا و  
كيفاً فالمناسب ذكره في الاشراف السابع لاهنا . و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين  
عن الاشكالين اختصاراً فان العرض في كلامه المراد به مطلق العرض الا انهم من العرض  
المطلق فمبني عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذي ذكره هذا الفاضل في المقامين  
اما في المقام الاول فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود  
الاعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطة بعد تمامية ماهياتها  
والوجود زايد على الماهية فليس العرض المطلق ذاتياً للاعراض بل عرضي لها اي  
خارج محمول لا المحمول بالضميمة ؛ فكون الجواهر في الذهن جوهرًا بالذات عرضاً  
بهذا المعنى بالعرض لا ضير فيه .

واما في المقام الثاني فهو : ان العرض المخصوص اي الكيف ايضاً عرضي لحقيقة  
الجوهر في الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لا نواعه الخارجية و هو  
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت هيئة قارة غير مقتضية للقسمة والنسبة و هو  
بهذا المعنى ليس صادقاً على الصور العقلية بل هي من مقولات معلوماتها .

١- الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ في ص ٦٧ .

٢- قال في حواشيه على هذا الموضع

وثانيهما : عرضي وهو عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضياً على الصور العقلية و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفي قوله : لحقيقة الجوهر . تعريض بالبطان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاولي ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدواني

قوله (ص ٣٠، س ٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال <sup>١</sup> ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س ٥) : «من غير اعتبار ماهو بحدائه...»

فان كل موجود ذهني في ذاته خارجي حيث انه هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي و صفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقاييس الى ذى الصورة حيث لا يترتب عليه الا آثار المطلوبة من الموجود الخارجي الذي بحدائه .

قوله (ص ٣٠، س ١١) : «والسر في ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف في كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر ولا عرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرح ثانياً في التفرع التحصيلي و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز لاحكام الكامنة في ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ في الشفاء الالهيات بمبحث الكيفيات ط فاهره ١٢٨١ هـ ق ص ١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن في العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة...»

مراتب، فالوجودات الائمكانية المستقلة- تبرز الماهيات الجوهرية- و احكامها والوجودات الغير المستقلة الرابطة تبرز الماهيات العرضية واحكامها وايضا الوجود واسطة في الثبوت لحصول الجوهرية- والعرضية- للماهيات الائمكانية لا واسطة- في العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراك بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهية اذا (الى آخره) .

قوله (ص ٣١، س ٣) : «فالطبايع الكلية.....»

اي الكليات الطبيعية المعبر عنها بالماهيات من حيث كليتها اي من حيث ابهامها لانها الماهيات «لا بشرط شيء» وليس المراد الكليات العقلية كما لا يخفى وبالجمله - الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقلية في الذهن ليست هي بالحمل الشايح؛ اعتبارية الماهيات . و كون الشيء فرداً من مقولة بالحقيقة- و صيرورة الماهية حقيقة؛ منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شئت رايحة الوجود وليست هي الا بالحمل الاولي اذ الشخص انما هو بالوجود بل هي فرد من الكيف بالحقيقة- و غرضه توسعه- دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلة العقل والمعقول من السفر الاول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقلية- فوق الجوهرية- كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية- و بالجمله- ديدنه انه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات و فوقية الجوهرية المستفادة في كلامه هناك مبيته- على اتحادها بالعقل وجود الذي هو النفس التي لا

ماهية لها عنده او على ائتها العقول المشاهدة عن بعد التي لا ماهية لها كما يأتي في الاشراق التاسع .

قوله (ص ٣١، س ١٥) : «في ذكر نسط آخر الهامى...»

ليس المراد ائته مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتي في مبحث المثل الا افلاطونية بنقل - الشيخ الرئيس<sup>١</sup> عنهم : ان اياها اى المثل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تحو نحو هذه و اياها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مهبط الالهام و ائته «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر في الدورة الاسلامية والائمة المرحومة المحمدية حيث التقط الفريدة الكبيرة التي نبذوها .

اعلم ان التحاشي من هذا القول له اسباب شتى لا بدء للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مر في سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرأى لحاظ الموجودات الطبيعية بل مرأت اللحاظ بما هي مرأت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشائين وانكارهم المثل النورية فان الاتصال المعنوي للنفس الناطقة القدسية في الاستكمال بموجودات محيطية واحدة بوحدة حقيقة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حيية وضعيه لافراد مثاليه و طبعية لها

١- الهيات الشفاط فاهره ١٣٨ هـ ق ص ١٢١ الى ١٢١٢ - بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ في الحكمة البهشية والنوعية .



مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمه بالعقل الفعال والصنف «قدس سره» والا فلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع في عالم الذكر الحكيم وفي عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التي اصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشراقين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة الساوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الالذني الظاهرة والباطنة التي منتهى كمالها الا اتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسنة المليحة واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروائح الطيبة و نحو ذلك كما لا هل الكشف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الشرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذي هو باب الجبروت وبه يستقيم الاتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم او تشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعني هذا الباب فلا تحاشي من عدم تخطي المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات في ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الاعتبارية حتى يتحاشي عن كون المفاهيم المبهمه ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعي الذي يسع كل وجود كلي عقلي بوحدته كل وجودات رقايقه المثالية والكونية بحيث لا يشذ عنها شيء منها و لذا فهو نور يسمي بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحه في ديار الكليات متعرفا للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الا نوار المحيطة السعيه لطلال الا مر عليك في معرفه احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذ الماهية ، الماهية لائن المفروض وجدانك العنوان المطابق لائن اجل مزاولتك الحدود والرؤسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقائق والوجودات لائن كل منها كالف للرقايق وهي نشره وكالرتق وهي فتقه و كالمحدود وهي حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه ١ .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملا الا على من القلب المنور و في القلب المنكوس ايضاً ليس حجاب وجودي مضروب بينه وبينهم ولا غطاء مسدول انما الحجاب عدمي هو اخلاذه الى الارض و اعراضه عنهم لاشتغاله بالجزئيات الدائرة ففي هذا القول كالقول بالتوحيد الذي هو قرعة اعين العارفين بكمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضئلك المحول فاين الهمة والتشمر للطلب والوغل .

عشق آن زنده گزين كو باقى است وز شراب جاتقزايست ساقى است  
عشق او بگزين كه جمله انبياء يافتند از عشق او كار و كيا  
تو مگو ما را بآن شه بسار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص ٣٣، س ١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الاعراض اذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .  
قلت : العرضية المطلقة ليست من الذاتيات للاعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١- هذه العبارة (كل بسيط الحقيقة...) ليس في هذا الموضع الذي علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين جاءت هذه العبارة في الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : « اذا فرض<sup>١</sup> الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارّة » ان قلت ما بال - المصنف « قدس سره » يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التحقل بالانحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعلية الشأن والتطور لا التوليد ولا ابداء شيء مابين و نحو ذلك و اما عدم التفوق بالفعالية في التحقل و اختصاصها بالتخيّل فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخيالات الجزئية المقتدرة المتشعبة<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٣٢، س ٢) : « اما حالها بالقياس الى الصور العقلية »

خرج بالعقلية الجهيّة كجبل ياقوت و بحر زيق و يدالله و عين الله الجسمائيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهيّة و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : « وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه » فهذا مثل العدم الكلي والامتناع الكلي و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلّمنا خلّيت الساهيّة عن الوجود رأيتها متجلية متزيّنة به .

#### ١- في التحصيل

٢- واعلم ان مسألة الاتحاد كما تجرى في الصور العقلية وهي بعينها موجودة في الصور الخيالية وان سلّمت الحق الخلاقية تجرى في الصور العقلية والخيالية بملاذ واحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الغلامية فالانحاد في مقام الصمود وارتقاء النفس و فنائها في المعقولات والعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها في الخزينة الخيال والبرزخ الكلي باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية نصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبما قاله الحكيم المحسن : « فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات » لا ننهم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصمود والنزول وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث في حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسألة في رسالة طليحة .



وجه آخر في الاعدام ان في اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الحقيقية كل الوجودات الا ان في الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوه فهذه الاعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم في كل وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرر .

واما الهيولى الكلية و هي جوهر بالقوة فجوهرية الاستقلال والقيام بالذات في عالم العقل .

والقوة هي الاعدام مكان الذاتى هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غير سارية بل محفوظة والا لم يتحقق نشآت وايضا العدم الذى في عالم العقل مثل العدم الكلى الذى في عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالانواع الاجناس اذ لا رب للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهية تامة بل مضحكة تحت الماهية التامة التى هي النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهرية العرضية اذ لا عرض في عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ في مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين الموائم كان له وجود لكن لا بنحو العرضية بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمهم يقولون : ان طعم الشكر والشكر في مرتبة واحدة و كذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب في البدن ثوران الدم وفي النفس حالة قسائية تبعث الاكالات لدفع المنافر و في المجردات المحضة التسليط والقاهرة وكما ان البياض هنا ذلك اللون المفرق لسور البصر و في المجرد شدة النورية وغلبة احكام الوجود على احكام الماهية و هكذا في الصفرة والخضرة والحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرة البيضاء والركن الاعدام من العرش و لنفس الكل الدرة الصفراء والركن الاعدام و لخيال الكل و عالم المثال الدرة الخضراء والركن الاعدام و لطبع الكل



والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة الليل والسواد  
خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجانب الانسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل  
واحد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة  
لما تحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقّة في الماهيّة - ولازمها كما هو  
معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الاءماء الحسنی للحق تعالى التي  
هي ارباب الاءرباب والكل منطوية في وجود رب الاءرباب و توصيفها بالنوريّة  
لجمعيّة وجودها تميز لها عن المثل المعلقة ووقوعها في عالم الاءبداع لكونها غير  
مسبوقة بمادّة ومثدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الاءيس دفعة واحدة دهريّة  
ووجودها في صتمع الربويّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الاءمكان  
فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجادها باقية ببقاء الله لا بابقائه ١ .

قوله (ص ۳۲، س ۱۵) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى المعنوي المحكي عنه من -

١- فرق بين باقى ببقاء الله و بقاء با بقاء الله در نهايت غموض است عقول طويله و عرضيه بلکه مجردات برزخيه  
بهاقى ببقاء حقند ولكن موجودات ماديّه باقى با بقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار از اين قرار است :  
عقول بواسطه قرب بحق متدك در حق و فناء در وجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى  
عقلى است حد وجودى ندارند و بصرف اراده و مشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات  
ماديّه باعتبار قبول استكمالات و سريان حركت و تغير در مقام ذات آنها دالما متحركند و احتياج  
بغير جديد ندارند اگر فاصله موجود بين آنها و حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متحرك  
بعد از استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نداشته  
باشد در اين صورت باقى ببقاء حق ميشود و ان شئت فقلت : ان المعقول مطلقا من صقع الربوبية و ثمره كونها  
من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولة ذاته المقعسة الاحدية ، واجبة بوجوده الذاتى و قد  
حققنا هذه المسألة في حواشينا على المشاعر و شرحها

المثال النورى والتنويع بشئ او اشياء باعتبار انقسام النوع الى المنحصر فى فرد و الى المنتشر الافراد و بيان المرام ائنه لا عجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات - لطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر وغيرها اللاتى حقها ان يحمل على المثل النورية و ارباب الاصنام منها على هذه الاصنام والا افراد الطبيعة لان هذه رقائق تلك و تلك حقايق هذه ، والريقة هى الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة - هى الرقيقة بنحو قوى شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس - الحاكيين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حق صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللذين هما البدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكرنا وبالجمله علاقة العلية - والمعلوليه - والتقويم والتقوئم اذا كانت مناطا هناك بطريق اولى لانها هناك آكد .

قوله (ص ٣٣، س ١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة.....»

اي : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الاولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الا صفر الذى هو من سنخ عالم المثال الاكبر الذى هو من سنخ «برازر خيكم» و صور اعمالكم فى النشأة الاخرى الصورة الجسائية فلو لا تذكرن لها مع استغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الاشباه الصورة الاخرى والمثل المعلقة الى الذوات العقلية - والمعانى الجامعة - والمثل - النورية «فلولا تذكرن» لما وراء الاخرة الصورة وهو الحشر الروحانى وتشاهدونها

١- نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقت هر شئ ميگردد و بعد از اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع فورا رقيقه يى از عقل در نفس ظاهر ميشود . اين رقيقه بنا بر اتحاد حقيقت و رقيقت از جهتي عين حقيقت كليه و از جهتي غير آن ميباشد باعتبار عينييت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقته از هينيات نفس است . مرحوم آقا محمد رضا لمشه يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است

عن بعد من انهما ککم فیها کما یئنا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نور الانوار و حقیقة الحقایق الذی معرفة ذاته و صفاته جنّه الذات و جنّه الصفات سیما مرتبة حقّ الیقین من المعرفة «فلولا تذکرون» لغایه الغایات و منتهی النهایات و مرجع الموجودات الا ترى انه کما ان ادراک کل کلی عقلی مشاهدۀ ذات مجردة نوریه مضی وصفها ؛ كذلك ادراک الکلّی الذی هو الوجود المشترك فیہ للمفارقات و المقارنات و هو ابدۀ و اعم من کل شیء مشاهدۀ عن بعد لحقیقة الوجود الّتی هی اظهر و انور و اوسع من کل نور و فی و نعم ما قیل<sup>۱</sup> :

زو قیامت را همی پرسیده اند      کای قیامت تا قیامت راه چند ؟

با زبان حال میگفتی بسی      که ز محشر حشر را پرسد کسی ؟

و انما لا یلتفت ولا یتبّئ الا انسان الغافل بهذه الترقیات و المروجات مع وغولہ فیها و اختلاسه و تبدّله و صعوده الیها لانزولها الیه لانه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبیعی و هو منجمد بالجمود الزمّهریری «نسوا الله فانسا هم انفسهم<sup>۲</sup>» .  
قرئ (ص ۴۴، س ۱۶) : «ان معرفة امور الآخرة علی الحقیقة فی معرفة امور الدنیا...»  
ذان الدنیا دار الحركة بل الحركة الجوهریّة لها والحركة لا بدّ لها مما الیه -  
الحركة فانها طلب لا بدّ لها من مطلوب یقف عنده و غایة یسکن لیدیها و کونهما من -  
المضاف باعتبار کون احدهما اولی والاخر اخری مثلاً .

۱- والقال مولانا الرومی دفتر ۶ ط میرغانی ۱۲۷۱ ص ۵۵ س ۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر و اینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهر میشود گفته است و مولوی خود در بیان این حقیقت قیامت کرده است . اوله :

زاده<sup>۳</sup> تانیست احمد در جهان      صد قیامت خود از او گشته عیان

۱- س ۵۹، ی ۱۹

قوله (ص ٣٤، س ٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

اي مسئلة الوجود الذهني .

قوله (ص ٣٤، س ٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بنائه به على تحقق الكيف كما هو مذهبهم الا ان التعاند بينه وبين الجوهر مرتفع بما ذكره (قدس سره) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنية و في كل بحسبه «فسالت اودية» بقدرها... وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو في العالم الصغير الا انساني نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما ان الوجود العيني المنبسط على الماهيات العينية من الذرة الى الدرة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض» كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنية و هو فيض النفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الا شراقي في العلم «كون الشئ نوراً لنفسه<sup>٢</sup> و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . اي الوجود النوري الغير المغطى بالمادة فالعلم اجل من ان يكون جوهر او عرضاً نوعياً او جنسياً و هذا مفاهيمها هي بالحمل الاولى لا بالشايع والوجود وجود النفس والنفس الا انية بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم السرايئة ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عند تصورهما فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايع لا بدء له من وجود<sup>٤</sup> .

١- انزل من السماء مانا فسالت اودية... س ١٢، ي ١٨

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٢٥٩

٣- من النور ، ي ٩

٤- بديهى است كه غير از حق تعالى و فيض مقنن كه فعل سارى در اشياء باشد جميع موجودات كه



قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده ان مرتبة واحدة من الوجود وجود للكل والا لطوى بساط المقولات العرضية كما نسب الى السيد السند لا ان موجوداً واحداً لا يكون فى الموضوع ولا فى الموضوع ونحو وجود الموضوع لسم یکن قط نحو وجود العرض و لذا یقال ترکیب الموضوع والعرض اعتباری<sup>۱</sup> .

وما یقال : ان العرض والعرضى واحد . معناه : ان العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیاً محمولاً على المعروض والحمل هو الا تعاد فى الوجود ای یلاحظ البیاض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجود المعروض و غیر مباین عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة من الوجود وجود لهما .

قوله (ص ۳۵، س ۱۴) : «واما غیر متعلق بشیء اصلاً...»

عدم التعلق فى الواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جمیع الافراد وفى السکن من باب تحقق الطبيعة بفرد او افراد ففى بعض الممكنات اصناف من التعلق كما بالفاعل وبالقابل ماهیة کأن او مادة و بالا جزاء وبالشرط وبغیر ذلك .

←

قبول فیض حق نموده اند و وجودی محدود دارند و عین ارتباط بغیرند داخل مقوله جوهر و باعرضند نفس ناطقه انسانی بدون شک جوهر است عقول نیز از جواهر بشعار میروند صور علمیه بنا با اتحاد عاقل و معقول داخل در حیطه وجود نفسند مفهوم کلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیلت وجود موجودند داخل در حکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عرض و وجود جوهر داخل مقوله بی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجود است فی نفسه نه جوهر و نه عرض است و این منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نه باعتبار سریان در ماهیات کهشان وجود منبسط است مبدائی جوهر یا عرض باشد هذا بناء على اصالة الوجود و اما بناء على اصالة المساهية فكل حقيقة قائمة بذاتها جوهر و ما هو عارضی و طار على هذه الحقيقة عرض .

۱- بنا بر تحقیقی که مصنف در مبحث نفس و اوائل بحث حرکت نموده است موضوع یا عرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط در مرکبات اعتباریه است .

قوله (ص ٣٥، س ١٦) : «والعلم بما هو علم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»  
 كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلق ؛ اذ الكلام في سبب -  
 الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها  
 واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقه وهذه القاعدة جارية في الوجود دون الماهية  
 فان الوجود الخاص محتاج لذاته في التحقق الذي هو ذاته الى الواجب بالذات و اما  
 في الماهية فالماهية محتاجة في وجودها بسبب الـ"مكان" وهذا ايضا دليل "على ان  
 الوجود مجعول لان المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم  
 يعزل بالمناط لان الذاتي لا يعكّل والـ"مكان" في الوجود الخاص هو بمعنى الفقر  
 والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الـ"مكان" مناط الحاجة في الوجود مرجعه ان  
 الحاجة في الوجود ذاتية والذاتي لا يعزل.

قوله (ص ٣٥، س ١٧) : «وكون الوجود بعد العلم...»  
 اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علة الحاجة الى العلة هي -  
 الحدوث او الـ"مكان" مع الحدوث شرطاً او شرطاً .  
 قوله (ص ٣٥، س ٢٠) : «ولوازم الشئ.....»

الكلام في ان الكلام في مناط الحاجة لا في نفس المحتاج كما مر ثم ان المصنف  
 (قدس سرّه) يستعمل هذه الكلمة كثيراً اعني لازم الشئ غير مجعول سواء كان  
 لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلة التامة :  
 فنقول : كل معلول لازم لعلة ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلول بمعلول  
 وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بأن المراد من قوله : لازم الشئ غير مجعول  
 انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج  
 البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنياً عن الجاهل فاللازم غني عنه بغنائ

فأحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية- و ايضاً اللازم قسماً  
لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما هو فى الاول لا فى الثانى  
كيف والنزوم فى الثانى تأسيه بنفس الجعل والعلية<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «فالتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»  
اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود  
المتعلق بالغير .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى ....»  
فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر  
من القوم ان الـمكان بمعنى سلب الضروريتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة  
فى الـثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص ٣٦، س ٤) : «كما لا يكون معلولاً لعلّة مباينة....»  
والا- لزوم الـمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونه  
خفيف المؤنة وليس الـالسلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العلية اذ لا صلوح  
للعلية لكونها حيثية- عدم الـباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للـمكان للمعلولية  
لا-نه السلب .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»  
يستتضى لزوم النخبة بين العلة والمعلول فعلة- الوجود وجود و علة- العدم

١- ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير  
نخصيص بالصفة والفعل كما نوهه المصنف الملامه) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل  
والفاعل الحقيقي والفاعل الاصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم  
الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل  
لان صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناء على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل.

عدم و علّة الماهية ماهية - فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى -  
الوجود .

قوله (ص ٣٦، س ١٤) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»  
يعنى يمكننا تنعيم البرهان من دون الاستعانة بإبطال التسلسل لئلا يتطرق  
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان  
امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الاتحاد بالأسر وجود سوى  
كل واحد واحد كما عند بعضهم فلا ن الا اشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع  
متقوم بالاتحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس  
سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧، س ٨) : «فذا ته واجب الوجود من جميع الجهات»  
سواء كانت الجهالة الصفاتية او الالافعالية - كوجود زيد فانه مضافا الى الله تعالى  
ايجاده فليس فيه جهة امكانية او امتناعية - اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شىء اما  
يمكن له كالكتابة - للامنى او يمتنع له كالكتابة للجماذ ففى موضوع الفقد تركيب  
لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص ٣٧، س ١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة ...»  
مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعا لكمالات مادونه بما هو  
كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضا فاقد لكمالات معاليل -

١- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الأدلة التى  
اقيمت في هذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «فده» و هو ان الشىء ما لم يجب  
لم يوجد مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه  
جائز العدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پیدا نمرکند . عدم شىء و فنى ممتنع ميشود  
و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تخلف داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد . والا يلزم ان لا  
يتحقق سلسلة الوجودات من راس .



الواجب الآخر بمعنى انها ليست اطلاقاً بل انها اطلاقاً الآخر مع ان الواجب موجود غير فقيده .

قوله (ص ٣٨، س ١١) : « كما يقول المعتزلة المعطلون... »

وهؤلاء هم القائلون بالثبابة اى ذاته تعالى ثابته مناب الصفات فصفه العلم عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : « خذ الغايات ودع المبادئ » وهكذا فى باقى الصفات و اثما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري والكيفية النفسانية فيه ، والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلاني كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل المعصمة « علم كله قدرة كله سمع بصر كله » لآن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحققها ثابتة ولا صحة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفه زائدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيومية بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضا فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحد .

قوله (ص ٣٨، س ١٢) : « من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينية صفاته لذاته بانها لو كانت زائدة لزمت الكثرة فى ذاته وهويته من ذات و صفة ، و ايضا صفاته كثيرة وايضا من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انه لو كانت زائدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوة التى فى الامر الواقعي امكان استعدادي لا ذاتي ، لآن الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهية ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الذى محض الواقع وعين الاعيان والامكان الاستعدادي موضوعه المادة والمادة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «قبول وفعل»

إشارة الى دليل آخر وهو : انها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضي معلل ولا يجوز ان يكون علته غير ذاته و الا<sup>١</sup> لزم استكمالها بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما في كل اتصاف بصفة زائدة فيكون شئ<sup>٢</sup> واحد بسيطفاعلا<sup>٣</sup> وقابلاً بالنسبة الى شئ<sup>٤</sup> واحد وهو محال.

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها»

لا<sup>٥</sup> انها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رايحة<sup>٦</sup> الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست الا<sup>٧</sup> بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهية له لكن لا يجوز اذ لا حد له «من حده فقد عدّه<sup>٨</sup> ا<sup>٩</sup>» .

قوله (ص ٣٨، س ٤) : «وهي العناية الأزلية»

العناية هي العلم بالنظام الا<sup>١٠</sup> حسن الذي يكون منشأ للنظام الا<sup>١١</sup> حسن و هي عند المشائين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات في علمه - الحضوري السابق اى اشتغال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و في لفظ المشية إشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و في اعتبار العلم والمشية فقط إشارة الى عدم اعتبار شئ<sup>١٢</sup> آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لأن الصحة امكان و واجب الوجود

١- كما قاله الامام عليه السلام ، في خطبة موجودة في النهج .

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئلة اخرى و ليست القدرة الا صدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص ٣٩، س ١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الاشباح الى المذهبين في العلم الحصولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لان صورة الشيء ماهيته اي هو بها هو بخلاف شبح الشيء<sup>١</sup> اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٣٩، س ١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الامر و الواح الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الازهان بالنسبة اليها . والمثال يكون اطبق اذا صار ما في صفحة الازهان قوياً بهمة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقرباء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة» و هي ما عدى الاول اي العلم الحصولي لانه باطل عنده (قدس سره) فالاعتقاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً في العلم الذي مع الازجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه<sup>٢</sup> الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الاعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامتنعكته عن كافة الوجودات كما يقوله .

١- لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار في التجلي كما لا يخفى .  
٢- ومن البدعي ان قول المعتزلة في ثبوت المعدومات لا يقبل التاويل لانهم قالوا بالثبوت في الخارج لاهي العلم و موطن المفهوم كما قاله الصوفية و اهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علمية لا مفاهيم صرفة وان الاعيان بوجه تحقيقه مشرب كسفي بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقائق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الالهة المادية .

المعتزلة - فتلك الاعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى مابه الا نكشاف لكل الوجودات ويحتمل ان لم يعبا بطريقة الا اعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملا لطريق الصور بان يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الشافى المثل الا فلاطونية الى الصور العلمية .

قوله (ص ٤٠، س ٢) : «ولا ارى في النصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقة - كل الاشياء بنحو اعلى و سيأتي في موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شىء عليم» وقوله «وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته و كل الماهيات والاعيان الثابتات لانها لوازم غير متأخرة في الوجود ولها علم بها تفصيلا لا تفصيل فوقه لانه عالم نفس الامر وماهى عليه و شيئة الشىء بتمامه لا بنقصه و تمام الشىء وجوده الالهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الا جمالى فى عين الكشف التفصيلى والا جمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلمية الواحدة وما به الا نكشاف الواحد لان الماهية وان كانت مشار الا اختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهية الحجر من ماهية القمر مثلا لكن الوجود مركز الا اتفاق و مدار السعة والجمعية يحكى بوحدته الجمعية من كل وجود و ماهية لان تلك الوحدة ليست عديدة حتى لا يحكى الا عن واحد عددى بل وحدة حقيقة حقيقية فلا يعزب شىء عن علمه لا وجود لانه واجد لكل وجود بوجوده ولا ماهية لان جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .



قوله (ص ٤٠، س ١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشداه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حسيّة لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

قوله (ص ٤٠، س ١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية في المرآت موجودات حقيقية وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكي عن الماء وليس بماء و كوجود الصداء الحاكي عن النداء فهكذا في المرآت التي هي الوجود الحقيقي لصفاته و صفاته والصور مرئية فيها من الماهيات الراهية الاعتبارية فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منقياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والبخار موجود و ماء عند ظماء ماء الملح الا جاج الدنيوى وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآئية موجودات حقيقية اذ لها شيء وجود البتة . قلت : المراد انها ليست موجودات متقلبة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظة بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير<sup>١</sup> .

١- واليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آست و ديگرها صداست»

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم اصول باشد

ولكن الوجود العكسي التبعي لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرت به عين الاستقلال والتمامية ما عرفت

كما هو عليه والوجود الظلي وجود تبعي دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص ٤٠، س ١٥) : «كما عليه المتكلمون»

اي بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً» كما عليها الحكماء» اي حكماء الاشراقيون بل -  
الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي ومن تبعه لان حدسي انه لم يتوفوه به اساطين  
الحكمة من السابقين .

قوله (ص ٤١، س ٣) : «فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها فيه واحدة .»

المراد باليجاد الحقيقي لا المصدري

وهو الوجود النسبى الذى طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن  
ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاد الاشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما  
قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبني  
للفاعل اي عالميته بها لا المبني للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان  
علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله «فوجود الاشياء له» اشارة الى ان وجود  
الاشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها واما وجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم  
الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال  
على عليه السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى  
هذه الكلمة اشارة الى: ان الوجود مضافاً اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لان ما  
به الازمتياز يكون ماباه الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغيراً .

واعلم انه كما ان اصل مسألة العلم معركة للأراء كذلك مسألة علمه تعالى  
بالجزئيات لدورها و زوالها و تغيرها ، لكنها على غير اهل صعب عسير و عند اهل  
سهل يسير فان جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة الى تعالى كالآن و جميع الامكنة  
والمكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عند مقرئى حضرته فضلاً عن جنبه الا قدس فلا

ماضى ولا حال<sup>١</sup> ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و  
سلطانه شيء من آلائه فكل فى حده حاضر لديه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ما عندكم  
ينفذ وما عند الله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن يسيده  
العقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلاً «بآلاف سنين» وما كانت بدقيقة ، فلم يكن  
العالم موجوداً اصلاً اذ لا يقف القسمة عند حد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه  
تعالى ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان  
نصيب عينيه وجوداً لا شيء الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء  
ذهنية و خارجية فعلية و مقدارية فيسرى حينئذ ان لا رجع ولا تكرار فيه ولا تغير  
ولا تكثر .

قوله (ص ٤١، س ٥) : «فقد احدثت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء .

قوله (ص ٤١، س ٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم  
الذى هو حقايق الاسماء و كون حقايق الاسماء معلوماً بوجهين :  
احدهما : ان النحو الاعلى من كل معلوم كونه منظوفاً فيها و شيئته الشئ بتمامه

١- وليس عند ربك صبايح و لا مساء .

٢- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشئ عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احدثته و  
احدثته يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرببة الواحدة صورة احدثية الوجود والاحدية باطنها فالاسماء  
صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدة والاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هى صورة الاسماء  
لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمى هو الايمان الثابتة والعين الثابتة تقتضى الظهور و مبدء ظهوره  
انما هو الاسم المتجلى فيه والمناسب له فالحقايق الخارجية صورة الاعيان المتقررة فى العلم .  
واعلم ان فى كلام العرفاء فى بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء اى الاعيان دقايق و بطون معنى  
لا يسعه البحث التقرى .

و ثانيهما : ان المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذه الصور حاكية و متعربة عن حقايق الاءماء المكنونه المحزونه و من هنا يقال لها : صور الاءماء كما مر و اما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الى الموجودات العينية اى الكونية الالازلية و يمكن ان يكون كلمة من بيانا للمعلوم الواحد فى المقامين ولكن المتبوعة فى التحقق والتابعية فى التلون والاختلاف لان علم الله تعالى واحد والتوجيه الاول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعة علمه تعالى للمعلوم ؛ قول الحكماء حيث قالوا : ان علمه تعالى فعلى والتابعية قول بعض المتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما علمناهم اى فيما لا يزال الاءماء علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهم الثابتة فى الازل

وقال المحقق الطوسى «قدس سره» فى التجريد «العلم تابع<sup>٢</sup>» بمعنى اصالة موازته فى التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خير و نور لا منشأ الماهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة والعصيان ونحوهما ولذا جعلنا التابعية فى صور -

١- والعرفاء ايضا قالوا بطلية علمه و سببيتها للمعلوم بلا شك ، مراد معنى الدين غير از آن چيزى است كه حكيم سبزواري همان كرده است علم واحد نزد مرفاقت معلوم خارجى است از جهتي و تابع معلوم است از جهت ديگر ، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابتة را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهور اشيا نند در خارج بغير مقدس وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق مقتضيات اعيان ثابتة در اعيان متجلى ميشوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقة عشقيه حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

٢- الهيئات شرح تجريد ص ٢٠٥



الاعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الاسماء التي هي حقايق الاشياء بوجه اعلى .

قوله (ص ٤٣، س ٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية»  
اي لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاجزاء الخارجية فان بعض الحكماء  
جوزوا التحديد بالاجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد  
قوله : «فلا معرف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حد له لا برهان عليه .  
ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء -  
البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الا ربع .

قلت : لعله «قدس سره» في كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حد له ولا  
علة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرق هذا السؤال والاكتفاء كما في اكثر كتبه ايضا  
جيّد لان نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقلية والخارجية يستلزم نفى علة الوجود  
وايضاً انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادة  
والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفياً بقول مطلق كاشف عن نفى الماهية ، و ما  
لا ماهية له لا علة له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهية للعقل الكلي ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره»  
والشيخ الاشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه  
الشدّة النورية فلو جود العقل حد فهو مركب من الوجود والنهاية اذ المسلول لا  
يساق علة .

ان قلت : اذا كان لوجوده حد فله ماهية .

قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم  
 قد ترسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادة  
 ولواحقها والراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدائرة و ليست بها والتوسط  
 يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الا مكانى حيث انه لا حد له مع ان  
 عليه البرهان لانه مجعول بالذات كمرود باثه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما  
 هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما  
 ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعكك تقول : هب ان ما لا حد له لا برهان لم عليه  
 فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضا قد برهن بشئ على شئ وليس  
 احدهما علة للآخر ولا معلولا له كقولنا : كل انسان ضاحك ، و كل ضاحك كاتب ،  
 فان الضحك والكتابة ليس شئ منهما علة للآخر بل هما معلولا علة ثالثة .

قلت : البرهان عند الالهيين فى اصطلاح خاص منحصر فى اللتم . قال الشيخ  
 فى الهيآت الشفا : « لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه

- ١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاذ الذى لازم للوجود المسلول لان التساوى فى الوجود و مرتبته نافى للعلة والمطلوب والمسلول لا بد وان يكون منتزعا عن العلة وهذا النفاذ هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضاً بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهراً من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء بتعدد ويتكرر والحد ليس الا الماهية هذا الحد والنفاذ ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفعل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالقول الطولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدأ الاتسار و ما قيل : ان الفعل والنفس انيات صرفة . ليس بظاهره مطابقاً للقواعد المقررة اللهم الا ان يقال ان الماهية فى القول لقربها الى الحق فناء وجودات القول طرا فى الحق و كونها وجوداً واحداً شخصياً ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لا يخلو عن المناقشات بل لتامل فيما ذكره مجال واسع .
- ٢- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص ٢٤ .

الدلائل الواضحة<sup>١</sup>. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان الله» و من هنا قالوا: «ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها» نعم الالهى بما هو منطقي يطلق البرهان على الاثنى ايضا و فيما هما معلولا علّة ثالثة جواب آخر هو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلّة و بهذا يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل فى المثال المذكور الا نسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيؤل الى الله .

قوله (ص ٤٣، س ٣) : «اذالحد والبرهان متشاركان فى الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان فى النجاة بقوله : «انا كما لا نطلب العلّة بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لا نطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلّة الذاتيّة و ايضا فان العلّة الذاتيّة مقومة للشئ فهى اذن داخله فى الحد فى جواب ما هو فيقال اذن الداخل فى الجوابين مثاله ان يقال : ام انكسف القمر . فنقول : لا، ثم توسطينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحي نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فنقول : هو انحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حداً واحداً فى البرهان بل حدين اى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولاً وهو الحد الأوسط يكون فى الحد محمول بعد الاول والذى يحمل فى البرهان ثانياً يكون فى الحد محمولا اولاً . لا، تك تقول فى البرهان ان القمر قد توسط الا أرض بينه وبين الشمس و كل مستضيئ من الشمس يتوسط بينهما الا أرض فانه ينمحي ضوءه فينتج ان القمر ينمحي ضوءه، ثم تقول: والمنمحي ضوءه منكسف

١- الهيات الشفاء ط القاهرة ١٢٨١ هـ ق ص ٣٥١ فى هذه النسخة : بل هو انها عليه الدلائل ...

٢- اوائل النجاة ط القاهرة ص ٢٧

فاولاً حملت التوسط ، ثم الاًنمحاء . وفي الحد التام تورد اولاً الاًنمحاء ثم التوسط .  
 لاًتلك تقول : انكشاف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الاًرض بينه و بين الشمس»  
 انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ وغيره في المنطقيات : ان هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة  
 اقسام حدة هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ،  
 ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمعت بين الاًمرين في حد الخسوف كما مر فهو الحد  
 المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتضرت على العلة التي هي التوسط ، و  
 قلت : خسوف القمر توسط الاًرض بينه وبين الشمس ؛ فهو حد مبدء البرهان و ان  
 اقتضرت على المعلول الذي هو الاًنمحاء و قلت : خسوف القمر انمحاء فوره ؛ فهو  
 حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت : فلان يريد الاًتقام و كل من يريد الاًتقام  
 يغلى دمه ؛ ففلان يغلى دمه ، ثم قلت : و كل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب .  
 فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لاًرادة -  
 الاًتقام ، فهو حد تمام البرهان و ان اقتضرت على العلة و قلت : الغضب ارادة الاًتقام ؛  
 فهو حد مبدء البرهان و ان اقتضرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛  
 فهو حد نتيجة البرهان .

قوله (ص ٤٣ ، س ٦) : «وحدود جميع الحقائق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترأى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب  
 كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانية و في المجردات القهر  
 فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لاًنه نشأ من خصوصية  
 هذه النشأة البدنية و قد مر الاًمثلة الاخرى فتذكر و قريب من هذا ما يقال معترضاً على  
 القائلين بان لكل ما في هذا العالم صورة في عالم اعلى : ان [في] هذا العالم هيولى فيلزم



تحققها في العالم الأعلى فيجاب بأن الهيولي من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوة والاستعداد و انهم حيث صرحوا بأن : لكل ما في هذا العالم صورة في عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها في كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولي نعم الماهية المطلقة من كل شيء محفوظة<sup>١</sup> فالأمكان الذاتي الذي في العقل الفعّال هو حقيقة هذا المكان الاستعدادي فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوة المتجوهرة الهولانية ، وهذا معنى الخطيئة<sup>١</sup> التكوينية التي كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعي في جنّة الصفات او جنّة الافعال الا بداعيه او غيرها فلولاها لم يحصل الهولي التي هي مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لسوق الحدود : ان الماهيات صور علمية لسوازم لمفاهيم الأسماء والصفات في نشأة العلم الأزلي قبل وقوعها فيما لا يزال وقد قلنا انه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفائية انها ماهية جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لسوازم ماهية فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات - الكمالية اخذ مفاهيم الصفات ولسوازمها في مفهومه .

قوله (ص ٤٣، س ٨) : « فالعالم صورة الحق واسمه... » .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانية مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .  
و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١- وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التي رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة المذكورة في الكتب السماوية والاخبار المروية والانسار الواردة من القدمين الحكماء و متأهله اليونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الأنان بال فعل وهكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الا أسماء والصفات كما قال سيّد -  
الوحدّين على عليه السلام « كمال الاخلاص نفى الصفات » وما ذكره المصنف « قدس سرّه » من المقام الثاني

قوله (ص ٤٣، س ٣) : « من الذات والصفة »

اي المبدء للاشتقاق .

قوله : « اعم من ان يكون ... »<sup>١</sup> يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق  
احدها: الجسم الذى له البياض فقط .

والثاني : مجموع الجسم والبياض ويقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف -  
المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله « كالفرق بين المعنى الثانى والثالث » اى القول بانه الصفة والقول بانه  
الذات مع النسبة .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « او كالفرق بين المركب والبسيط »

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط  
وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : « فانهم صرحوا » :

قال العرفاء : حقيقة الوجود مطلقاً بلا تعين<sup>٣</sup> هي الذات والمسمى و تلك الحقيقة

١- فى النسخ التى رأينا : « اعم من ثبوت الشيء » وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عندنا  
٢- والمحقان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم  
الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترفى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام  
المحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوري هي الأسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهي الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحي فياضة للأشعة العقلية التي هي الأسم نوار القاهرة والأسمهيدية عن علم و شعور فهي الأسم القدير و ان يلاحظ انها المعربة عما في الضمير اي الغيب المكنون والسر المصون جاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظة التعيين الكمال في الأسم دون الذات و نفس هذا التعيين هي الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و ما يقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجه اي بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص ٤٤، س ١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك ....»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتابي الذي هو ادنى من الوجود اللفظي للشيء هكذا اذا اخذ عنواناً وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالى الكتابية ولا يجوز مسها بلاطهارة ولولم يتصور في الوجود الذهني الذي هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الوجود العيني والحال انه على التحقيق الاشياء تحصل بانفسها في الذهن و ماهيات الاشياء محفوظة في الذهن والعين والذاتي لا يختلف ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدى لبيان ماهية الواجب ولم يتعرض لبيان ائسته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين : احدهما ان فيما لا

٢- بشرط ان لا يكون عدم التعيين قيداً و لذا عبروا المتأخرون عن هذا الوجود بالابشرط المقسم ولما كان هذه الحقيقة غير متعين بحسب الذات يقبل جميع التعينات .

ماهية له سوى الـ"نية" بيان الماهية - بيان الـ"نية" . و ثانيهما : ان النتيجة المطلوبة - مطوئة - هنا و هي عكس ما ذكره صريحاً ، اي ما لا يكون وجوده الـ"عين ماهيته" و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحاً للوضوح ولائته اذا كان الـ"صل صادقاً كان العكس ايضاً صادقاً و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهية و سيذكر نفى الشريك بقوله : «فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص ٤٥ ، س ٤) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكافا ذوى ماهية فان الشئ لا يشئ بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق فتعدده بالماهية ولا اقل من تحققها في احدهما و عدمها في الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لأن وجوده عرضي و كل عرضي معتل .

قوله (ص ٤٥ ، س ٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اي لكل منهما حاجة «ما» الى الاخرى لا ان يكون موجد و الموجد هو الله و كلمته اما اله يولي فلانه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعليه و اما الصورة فلان فعل الجسماني بمدخلية الوضع و اله يولي غير وصية و لهذا يقال ان الصورة شريكة العلة .

قوله (ص ٤٥ ، س ٦) : «ولها موجد غير جسمي»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهي الابداد منها ان عليه الجسم و الجسماني مشروطة بالوضع و هي لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الـ"مثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليه هذه و معلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لـ"احدهما في العلية و للاخرى في المعلولية



بل يلزم ان يكون كل نار علة للآخرى بل علة لذاتها و هو محال و ان كانت العلية لا تضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علة علة والجسميه بما هي جسميه اعنى ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متواطيه لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة لبعض يدل عليه ما ابطالوا به الاجرام الصغار الصلبة الذيمقراطية .

قوله (ص ٤٥، س ٧) : «من جهة حدوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيرياً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتى والاستمرار التجددى لا غير وحافظية الفاعل للزمان و محدديته للمكان من باب الاسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الاقصى و سيأتى ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص ٤٦، س ٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما يبينه فى موضعه ...»

ومن البراهين عليه سوى ما ذكرناه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقصر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة دائماً لا ان التعدد بالفلك والقطع والقصر لا يكون اكثرىاً فضلاً عن الدوام وهذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد افلاك كانت الافلاك مقسورة دائماً لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص ٤٦، س ٥) «هو اوتقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جده لا فطرية مقدماته و اشرفها لان الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرها فى الوصول لان حيثية الوجود كاشفه عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الارباء عن عدم و لان الوجود متصور ابدى من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لان النظر فيه

الى الوجود و هو ليس اجنبياً عن الوجود الذاتى و غيراً له بل صرف الوجود هو -  
الوجود الذاتى بخلاف الطرُق الاخرى فان الامكان مثلاً مع سخافته و خسته  
اجنبى عن الوجود و من الاخفاء و ليس معادلاً للوجود فى الظهور والجل فكيف  
يكون الخفى دليلاً على المجلى و كيف يكون الامكان اوالحدوث اوالحركة او -  
المهية او نحوها مفروغاً عنها فى منصبه ظهور الوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف  
الوجود بل الظهور والجل والمفروغة عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو  
ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره «الغيرك من الظهور ، ما  
ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك  
او متى بعت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليك، عمت عين لاثراك ولا تزال  
عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً» .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر الى وجهه الكريم  
وقد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسخية التى فى  
مراتب الوجود و قد مر انه كنوع واحد وحدة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون  
باولية او اولوية او غيرهما و ان الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس  
شيئاً على حiale و انه متقوم تقوماً وجودياً بمرتبة اخرى ؛ و لكنى اقول : يمكن تقرير  
طريقة الصديقين بوجه اسد واخصر واشرف واغنى عن ملاحظة الاغيار بان يقال بعد  
وضوح ان حقيقة الوجود بسيطة مبسطة اذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو  
من سنخه : ان حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسطة - يتمتع عليها العدم اذا المقابل لا

١- هذه العرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منبع الانوار سيد الشهداء  
و سر الاولياء حسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام وامثال هذه الكلمات كثيرة فى مآثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسطة اعني ما يمتنع العدم عليها واجبه الوجود ١ و هذا يكفي في مقام اثبات الواجب اذ في اول الامر مقام اثبات وجود الواجب و لم يلزم اثبات المراتب الا في مقام اثبات خالقيته و فياضيته كما لم يلزم في اول الامر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده ايضا منه ٢ .

قوله (ص ٤٧، س ٤) «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما...» المراد بوجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة منه و اما كل فرد منه و اما مجموع الاحاد بالاسر و اما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذلك الكلام في ايجاد ما بضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالا و على كل واحد من التقادير ففي قوله و تحقق ايجاد ما موقوف ايضا على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستاة و خمسة و عشرون احتمالا .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر في الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما الا بهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد بالابشرطية الشامل للفرد

١- و لقال ان يقول : ان الواجب الذي يمتنع عليه العدم ام من الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لا ينتهي الى الواجب بالذات و انا اقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتي لان الممكن ما لم ينسب جميع انحاءه لم يوجد و عدم جواز طرمان العدم على الممكن لا ينسب الا ان يكون في السلسلة واجبا بالذات .

٢- عارف محقق آقا محمد رضا قمي در رساله وحدت وجود و تعلیقات بر تهیید القواعد همین برهان را بر وجود حق مطلق صرف عاری از تعینات القامه نموده است . این برهان را شارح مفتاح و دیگران نیز در کتب خود آورده اند . ما در حواشی بر مشاعر و کتاب هستی این برهان را با مقدمانی عرضی بر وجود حق اول اقامه نموده ایم .

والكلي والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة از يدای نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام .

قوله (ص ٤٧، س ٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»  
احدى المقدمتين هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثاني .

قوله (ص ٤٧، س ٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجودمّا و ايجادمّا وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد على انفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الاكسبة البيضة والدجاجة و ان اريد بها حقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما هو مصطلح المتألهين في الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الا مرانه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل<sup>١</sup> .

قوله (ص ٤٧، س ١٢) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء...»  
من عجائب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة الثنوية والدفع الذي

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهیجی قدس ، برهان ملاسمخبری را در حواشی بر حواشی خفزی مفصلاً تقریر کرده است و از میر داماد نیز تقریری در بیان این برهان نقل نموده است . صدر المتألهین در کتاب شرح هدایه چاپ مکة طهران ١٢١٢ هـ ق ص ٢٨١ ، ٢٨٢ و در اسفار الیهیات چاپ هـ ١٢٨٢ هـ ق ص ١٤٨ ، ١٤٩ این برهان را مع ما یرد علیه نقل کرده است .



تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العرفاء «عرفت الله بجمعه بين الـ«ضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم اعجوبة اخرى ما قالوا: <sup>١</sup> «بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشيء منها» اى ليس بشيء من حدودها و تقايصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات اذ لا مضادة حقيقة ثم من الـ«وهم» العامة ان معنى قولهم هذا ان كل شيء هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الـ«فرادى» او المجموعى ينافى الوحدة و البساطة و الحال ان البسيط بساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا انشلال فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب و اذا لو حفظ الوجود المنبسط على الاشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحده باقيا بقاءه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الـ«فرادى» او الكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل الـ«ايجاد» و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الـ«ايجاد» .

قوله (ص ٤٧، س ٣) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر...» ٢

و بعبارة اخرى من الوجود والعدم ، و بعبارة اخرى من الوجدان والفقدان . ان

١- والمتوهم هو الشيخ الاخسانى معاصر المصنف العلامة .

٢- اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علتو معلول مفصلتر از هر جائي نقل کرده است . اسفار

چاپ ط ١٢٨٢ هـ فى جلد اول ص ٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشئ فكيف التركيب ولا يحاذى النفي والبطلان شئ .  
قلت : هذا السؤال يترأى فى ظاهر النظر موجهها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشئ اما اولاً  
فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بانه يلزم  
تركبه من شئ و شئ والحال ان الماهية ايضا ليست بشئ اعنى شئية الوجود وان  
قلتم ان الماهية و ان ليست لها شئية الوجود لكن لها شئية نفس الماهية وهذه ايضا  
شئية كما هو المقرر قلنا مثله فى شئية العدم و كما انه لو لم يعتبر شئية الماهية  
لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولا استماع امر كن ولا  
جنة ووقاية للحق تعالى عن النقايس ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى -  
الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان  
كذلك لو لم يعتبر شئية العدم لم يتحقق الامكان و نظائره فانه اذا لم يعتبر فما الذى  
يساوى مع الوجود فى الممكن او يسلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كفاك  
قولهم الشئ اما واجب الوجود او ممكن الوجود او مستنع الوجود و قولهم الشئ اما  
وجود ، و اما عدم و اما ماهية بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية  
اى يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنفس وغيرهما من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى  
يلزم التهاافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الاشياء و جعله ارسطوا حداً للرؤس -  
الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشئية عن العدم او عن الماهية نفى الخاص ولا يستلزم  
نفى العام لان نفى شئية الوجود عن شئ لا ينافى ثبوت شئية العدم او شئية الماهية  
فان الشئية فى كل بحسبه فى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلاً تركيب من اجزاء  
ثلاثة الوجود والماهية والعدم اذله الوجود الخاص بعمرو وفى الوجودات سوى الوجود  
الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لانه كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهية المقومة .

واما ثانياً فنقول : شرء التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعلية والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاءتبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذا التركيب يستدعى سنخين واذا كان لاءحد الشئين ما يحاذيه بنحو شيئة الموجود والوجود ما به الاءتمتياز فيعين ما به الاءشراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهية ايضا يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص ٤٧، س ١٣) : «ولو في العقل...»

كتحليل الممكن الى الماهية والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضا محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لا يجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص ٤٧، س ١٥) : «يلب عنه الفرس او الفرسية ...»

اي الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضا اعم من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص ٤٧، س ١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيئة السلب او المعكنى عنه به او المصحح لصدقه او ما شئت فسمه لا يخلو اما عين حيئة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سابق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الاءحد فهو محال و اما لا حيئة بازائه اصلاً و هو الاءظهر لائن السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لائن الكلام في - الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة



والموجبة السالبة المحمول ويؤول اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الإشارة إليه منها التعبير بـ «لا فرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لا يجاب سلب محمول . قوله (ص ٤٨، س ١) : «فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو» ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشيء...» قلت : لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيمانحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما اعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر وفيمانحن بصدده اعني وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لزم لانه اذا سلب عنه شيء بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لان حقيقة الشيء وصرفه جامعة واجبة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا لشيء من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذا المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شيء واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شيء فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يثير حقيقة الشيء في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (أ) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينه طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه وهو محال» . ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب وكيف يكون العدم جزء . الوجود ؟

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذي يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول



زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والالاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .  
ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من  
هذا القبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقا لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شىء واحد و اذا  
كان بينها تعاند فلا ، كالعليّة والمعلوليّة والمحرّك والمتحرّك و ما نحن فيه من هذا  
القبيل لتعاند الاليجاب والسلب .

قوله (ص ٤٨، س ٨) : «فهو تمام كل شىء» . وكماله .... »

وآيته الكبرى فى ذلك الالانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الذى هو  
اشرف الالانواع هو كل الانواع لايشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد  
والملك العمان والعلام باعتبار عقليه العلى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان  
الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية  
والنامية والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن  
فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات  
المتوقعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والالانسان الكامل جامع  
للكل غير فاقد لشىء لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى  
الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصواء وكونه مطية الحياة والقوى المدركة والمحركة  
الرئيسة السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة و حركة القلب والشرائين التى هى  
نظيرة الحركة الوضعية الفلكية وكالكبد الذى كالبحر والالوردة التى كالانهار و  
هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على  
ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات  
وعناصر وعنصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة في حبه المشترك و مرة في خياله و مرة في عقله التفصيلي و مرة في عقله البسيط الأجمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ماعرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني والنار العقلية احق باطلاق النار عليها من هذه النار لانه المادة لا يمكن ان يحمل النار الا زليّة الابدية اللامكانية اللازمانيه وبالجملة - المجردة والانسان يحملها وهذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التي هي الصفراء كنظاير - العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى في هذه المراتب الاربع و ان كلا في الحقيقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكلا قسميه و لهذا قالوا في التعريف - المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصادق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع - الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التي لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً ؛ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى ا غنى مقام ظهوره في المظاهر في كل بحسبه « انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها »

قوله (ص ٤٨، س ٨) : « فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء .... »

كأنه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١- قوله والانسان الجامع لكل ان ما ذكره (فده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيلزم المقدس و به بتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى في الافاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء يحقايقها نحمل في الالهام و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار في ديار المرسلات و بنا على ما ذكرناه ان ديار المرسلات وما فيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعلية بما هي فعلية واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجود الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيثوم الحق بل حده وتقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده وتقصه وحاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا في باب السلوب .

قوله (ص ٤٨، س ٥) : «واليه الاشارة بقوله تعالى ....»

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم<sup>١</sup> اينما كنتم» وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة في الوحدة الا ان الاولى من فروع الثانية لانه اذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطقياً في وجوده وكان وجوده لف الوجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الا زلي فايراد الآيات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص ٤٨، س ١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهية لانه ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهية بعد تمامية تلك الماهية ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهية القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لانه سنخ آخر و ماهية الثلاثة سنخ آخر فهو يابى عن العدم و هي لا تآبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العددية .

اذا عرفت هذا فاعرف ذا الالايه فانه حقيقة الوجود الئذ هو حيثية طرد العدم وائه سنخ آخر هو الوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الائمكان الذاتى وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو و بكر او من انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص ٤٨، س ١٦) : « فان هذه المعية ... »

بل لا معية ان اريد معية التقارن لكن المعية ثابتة ان اريد بها القيثومية او اريد معية المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصّل .

قوله (ص ٤٩، س ٢) : « فى ان الوجود الواجب ا حق و كل ما سواه باطل » .

لما كان هذا الاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثية الارباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقة و سنخ واحد و نور فارد والمراد بما سواه الماهيات التى هى حيثية ذواتها البطلان و عدم الارباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين مكة الاسلام و هو انه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتا و صفة و فعلا فقراء اليه «يا ايها الناس اقمم الفقراء الى الله والله هو الغنى»

قوله (ص ٤٩، س ٩) : « فيجب ان يكون ذاته ... »

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبطة لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كافا فى اللغة والعرف بمعناها المصدرى .

١- فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ...

٢- س ٣٥، ي ١٦ - س ٤٧، ي ٤٠



قوله (ص ٤٩، س ١٤) : «فإذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اي اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول مقوم بذاته لوجود العلة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتي الحيوان والناطق بذاتيهما لماهية الانسان في ذاتها ولكن التقويم والتقويم هاهنا بحسب المفهوم وشيئية الماهية والتشبيه في انهما اذا نزعنا منها لم يبق شيئية ماهية الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود المقوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها .

قوله (ص ٤٩، س ١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ...»

اي ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من - الاصل الثاني و هو ان الجاعل وجود والمجمول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الا شترالك التوحيد الخاصي .

قوله (ص ٥٠، س ٨) : «فهو الحقيقة والباقي شئونه ...»

بيان آخر لي ولم اره لغيري و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلل غير هابنها كتخلل غير المصباح في المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شيء مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا في النور الحقيقي الذي ليس سعته وشموله بفرض فافرض وحاصل البيان بحيث يتبين اكتسائه في اية صورة من الاقيسة انه كلما تعدد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتمدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقي لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادي المترابي انما هو في الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكد الوحدة و لذا سميناهم كثرة

## ورثة .

قوله (ص ٥١، س ١) : «ادى بنا اخيراً»

اي ما اجملناه اولاً<sup>١</sup> تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بان العليّة هي الشائئ لا انا نكشنا  
ولسنا متصلين فيما قلنا فنفيًا ثانياً اولاً<sup>٢</sup> و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزماني الذي  
يقوله المليثون في مجبوع العالم الطبيعي<sup>٣</sup> يوافقهم المصنّف «قدس سره» اولاً<sup>٤</sup> و  
آخرأ ولكن يتصرف في الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتي والسيلان الجوهرى لا  
ان يرافقهم اولاً فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليين  
يرافقهم اولاً<sup>٥</sup> و آخرأ ولكن يتصرف بتسين التفاوت بالآخرية والونيوية ومخفوطيه<sup>٦</sup>  
الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص ٥١، س ٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء<sup>٧</sup> و سماه ذوق المتألهين ...»  
القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الوجود جميعاً و مع هذا يعد  
من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدية الوجود و  
كثرة الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و  
لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقلية و خارجية و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة  
الى الماهية بل واحدة بسيطة قائمه بذاتها انما الماهيات منتسبات الى هذه الحضرة  
والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه  
لم يقل به احد بل لا يصح<sup>٨</sup> ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اي يوافقهم في الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزماني ولكن لا على النحو الذي به يقول  
المتكلم القائل بانقطاع الوجود منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين في المعاد الجسماني  
ولكن لا على النحو الذي يذهب اليه المتكلم .

٢- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة البواني في شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترأى منها كثرة وهيئة و هذا يعد عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الاخصى ما سيجى لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدةهما جسمياً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلائته كما مر لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و اما وحدة الوجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحدة وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الاخصى .

قوله (ص ٥١، س ١٠) : لان مبناه على ان الصادر عن الجاعل الماهية ....

هذا هو العملة في ابطال هذه الطريقة فانهم لما قالوا باصالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امر حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امر حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعني الوجوب والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وزعوا دار الواقع والنفس الامر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذي قال به الثنوي بحسب ما ظن الامر بخلاف الطريقة الاثنية الحقبة التي يقول بها المصنف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الامر غير الوجود قدمه ديثار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التي دونه وقس العلية والمعلولية و غيرهما والماهية سراب بحث واعتبار صرف

قوله (ص ٥١، س ١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .  
وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكرها  
المصنف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .  
وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومى العلة والمعلول من المضاف لا  
حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلاحنا ان نطلق لمفظة التعلق والربط و نحوهما الظاهر في  
ال«مضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهرية فضلاً عن العرضية فضلاً عن -  
ال«مضافة» سيما وجود مبدء المبادئ فاته كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الأول  
تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في -  
الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق  
نسبة واما الاشياء اللازلية فحيثما تحققت فهي روابط محضة اليه و تعلقات صرفه به  
لأنه بدهى اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الاخرى ككون العرض بذاته  
مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالية و كون الميولي في ذاتها قابلة ونحو  
ذلك انه فرق بين ما لا «مضافة» معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيتها  
وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الأول و لعل قوله «قدس سره» فيما بعد  
واذا علمت ان كون هويّة عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية إشارة الى هذا .

قوله (ص ٥٢، س ٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»  
ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة  
عند المورد اذ مراده ان «المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل



هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علّة بذاته والعلّة من اقسام المضاف ؟ .  
قلت : جواب المصنّف « قدس سره » يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة  
المقولية انما هي اضافة اشراقية و هي الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء -  
المحققين العلية هي التشان .

قوله (ص ٥٣، س ٥) : « بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده »  
يعنى ان البرهان يضطرّك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره  
اذ لا ماهيّة له محفوظة في الموطنين و هو نسخ وراء نسخ المفاهيم الا انها آلات -  
اللاحظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة  
لها و هي تحصل بماهياتها في الذهن وايضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه  
فلم يدركه الا هو لا عقولنا . بماهى عقولنا « توحيد اياه توحيدة، ونعت من نعت لا حد »

قوله (ص ٥٣، س ١٦) : « في نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية »  
المراد بالعرشية ما كان من تحقيقاته المبنية على اصوله و بالمشرقية ما هو  
من الاصول المقررة عند القوم و قدس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالبا لولا  
تحريف من النسخ في العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلّى  
الذى هو ايضا احد معانى العرش او المراد به علم الله التفصيلي الذى هو ايضا احد  
معانيه قال تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء » .

قوله (ص ٥٣، س ٧) : « والا لكان لغيره في ذاته تعالى تأثير »  
ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعالياً و انهم مصرحون بان علمه  
فعلى و ائّه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله في اللازم حتى يتفرّع عليه التقسيم الى -  
الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضا منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان  
عارض الماهية من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية  
النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هي  
ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن  
حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها  
علومها الحصولية الارسامية والحل في كلا السقامين انها عوارض خارجية لانه  
عوارض الموجود التي تعرضه بمدخلية الوجود الخارجي خارجية وهيئات الموجود  
العيني المجرد عينية كهيئات الموجود العيني المادي كالماء ولا يصادم الذهنية  
بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية و ذهنيها  
انما هي اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان  
لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لغزلي وكتبى له بالقياس الى وجوده المادي  
الخارجي الطبيعي واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليقينان في الهواء والقرطاس مثلاً  
فهما موجودان عيانان والنبة تحصل للشيء باعتبار غيره وما للشيء باعتبار ذاته مقدم  
بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سمو الصغور المرتسمه في ذاته تعالى ذهنية ارادوا  
انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و  
متشابهة بالاعدام لغية الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من مساوئ العلمية لا  
انها ذهنية في مقابل الخارجية اي لا يترتب عليها الآثار فانها في باب ترتب الآثار  
اتم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و اما -  
الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهي وان لم يكن وجودها للمادة  
ولانها متشابهة بالاعدام الا ان لها وجودا لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدء ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علما و معلوما بالذات للواجب تعالى كالأشراقين لاستحالة تصويره تعالى في عقل او ذهن وايضا لو جاز حصوله في ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لأن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى في ذهن حتى تعرضه هي ولا حالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذهنية ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها .

قوله (ص ٥٣، س ١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضا لو كانت هذه لوازم الماهية لكانت اعتبارية كما ذكرنا في عوارض - النفس والتالي باطل لأنها اتم تأصلاً من اولات الصور اعني المعلومات العينية لأنها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالي يعني ان العلم من الصفات الحقيقية فلا بدء ان يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه اذ «كمال الاخلاص نفى الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمها بذاتها و اما الاضافية المحضة والسلبية فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقا ذاتيا للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الاتزاع تعيشا .

قوله (ص ٥٤، س ٤) : «من باب الاشتباه بين الالفعال التجلدي»

وهو ان يستفيد الشيء كمالاً من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فائصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفي نفس الملزوم في ترتب اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار في قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعية النارية مجردة عن مادتها لكانت حارة والاربعة لو تجردت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة في ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان او قابلا كان قبول الذات اياها بمعنى الا تصاف لا الالفعال من الغير نعم قبول

النفس صورها العلمية انفعال لآن علمها بعد المعلول و استفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعث اللازم من الملزوم وبالجمله القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتصاف عين الابعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص ٥٤، س ٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالابعاث ان تبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائية مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انها اشد اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عند المصنّف «قدس سره» من صقع الربوبية او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالاكتمال بها والابعاث فعل عنها ان لا تبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بان الاكتمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعني الصور والابعاث فعل بالنسبة الى السبب البعيد اعني مفيد الصور و هذا كما في علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الاتعالي فان العقل الفعال يفيد الصور عندهم فالصور مكملها القريب والعقل الفعال مكملها البعيد .

قوله (ص ٥٤، س ٧) : «بل هي من التوابع»

يعني انها بعد تمامية الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصوادر وعملياتها فان معطى الشيء ليس فاقداً له فكما ان كماله بمبدء الصفات الضافية لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتمها و ابسطها الذي هو عين ذاته و لذا قالوا علمه الكمالى علمه الابعالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .



قوله (ص ٥٤، س ٥) : « كنشوا الاعداد.... »

وكالصور العقلية من الاربعة والاقسام بمتساوين والزوجيه و زوج الزوجية القائمة بعقلك بترتيب و نظام مبني و مبني الا انها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبة ترتيباً جمعياً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهرية فضلاً عن كونه زمانياً .

قوله (ص ٥٤، س ١) : « و عن الرابع والخامس بانه نهن محل الخلاف »

وايضاً لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية فصورة المعلول الاول القائمة به تعالى هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الازل الذي هو حق نفس الامر لكل شيء وما هي عليه من اي شيء فالجواب ان المعلول الاول الذي دل البرهان على انه مبن ذاته ماهية الموجودة بوجوده - الجبروتي الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمي السرمدي لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتبة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيه افعاله وليست كذلك لان سوائيه الصفة ليست كسوائيه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هي من الالفعال انها من صقع الربوبية و انها باقية بقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الاول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو - الحق اللازم بلا شبهة تعثره مثلاً البناء الذي يصدر منك فعلمك و يباينك ولكن - البناء صورته في نفسك لتوجد في الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص ٥٤، س ١٤) : « فعلى الاول لزم ان يكون موجودات .... »

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته و  
ايضا كما مر لا بدء في كون الشيء جوهرًا او عرضًا من سوائية اريد بما فيها فانها واجبة  
بوجوب الله لا بايجابه باقية ببقاء الله لا بابقائه<sup>١</sup>.

قوله (ص ٥٥ ، س ٣) : «لذا جتها .....

وايضا لو كان العلم بهذا الاستعمال صوريا لكان صورته اما في العاقلة فيكون  
كلية يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويدور  
او يتسلسل وكذا العلم بالمستعمالات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها  
في العقل كانت كلية ولو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذاتها  
اجتمع المثلان فالعلم بهما حضوري تارة يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو  
الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لف القوى و منها والقوى نشرها و شرحها و  
تمشقها عشقا جليا تابعا لمشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئا عشق آثاره  
وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و  
ليس جميع فاعلية النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعلية الحق بالتجلي و بالمعانية  
وبالرضا ولا كل علمها حصوليا ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي  
المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان  
يسلب عنها العلم اذ تقي الخاص لا يستلزم تقي العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان  
لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلا معالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الاعراض  
والصور التابعة فيكون عرضا خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي.....  
الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص ٥٥، س ٧) : «وخاصها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان يلايم فعله بلبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكرة منه فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعليا منشاء للمعلوم بلا روية و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زايدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعا غير متأخر فى الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الاعم و قد اشرت الى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسماة بفسر الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الخاص اى بالقصد بلا داع عند الاشاعرة القائلين بالارادة الجزافية و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة .

قوله : «قال فى المير العاشر منه» المير بفتح الميم من حاشيتى اياء المشاة من تحت المنقلة من الهمة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الامور او من

الامر بكسر الهزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالمير انه ان كان من المؤامرة فلانها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الاُمارة اي العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصديق وان كان من الاُمارة بالكسر اي الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحقة وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نساء وجود النفس و زيادة ثرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» او من الامر بالكسر فلانها معارف عالم الامر و القلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الا و امر فلانها لا شتم لها على البراهمين يا امر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص ٥٥، س ١٤) : «فانه لا يمثل اولا في نفسه ولا يحتنى» .

الاول ان تنبث هي عن نفسه فيكون علما فعليا والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علما انفعاليا استفاديا من الاشياء وكلاهما باطل عند المعلم الاول كما ينادى كلامه هذا وقوله : «لا نه لم يكن شيء» . وقوله : «لان ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد ويكون ذاته مثال كل شيء ان فيه النحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط وقوله : «فالمثال لا يمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود المعيني التام من الشيء و شينته الشيء بتمامه لا ينقصه لا يحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذي ابدع الرويثة» استدل على نفى الصور بوجهين :



احدهما ان الروية معلولة و صفه مخلوقاتة و هو منزّه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضا الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلا يبقى شيء منها يكون في صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذي كيف الكيف ولا كيف له واين الاين فلا اين له» والاخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهية مع المعلول كما في الماهية و لوازمها .

قوله (ص ٥٦، س ١٠) : «ولا العلم بفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضا هذا يعكس مع انهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول في قوله (قدس سره) : ولا العلم بها من جميع الوجوه . لانه ايضا ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من اية خصوصية و اية علة فاضله و لان العلة ايضا هو الوجه الاعلى الا تم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص ٥٦، س ١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التي هي بها علة»

و هذه الجهة هي الخصوصية التي لا بد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخنة في النار للحرارة والصورة النوعية الباردة في الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجيبين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهناً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التي للمعلول و منطوقها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .  
 قوله : « وهو علم ضعيف » لأنه علم حصولي ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم  
 الاوضاع و علم الطبيب بالمشورات .

قوله (ص ٥٦، س ٢٥) : « جهة امكانية »

هي الصحة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهية واما استعدادي فيستلزم المادة  
 سيما عند من يقول وقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولوجعل  
 الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالا حراق من النار  
 ايضا مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرف لا  
 يبين المعرف .

قوله : « انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى » اي في المراتب المتأخرة من -  
 الظهور كالعلم والمشيئة كما قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ،  
 وما تشاؤون الا ان يشاء الله »<sup>١</sup> وكذا البدء الذي لا<sup>٢</sup> وليائه و انبيائه والاسف والمرض  
 والتردد و نحوها او نقول حقيقة البدء والتردد زوال علم و حصول علم و كذا  
 القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه  
 وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضي في صفحات المواد التي بالنسبة اليه تعالى  
 كصحائف اذهاننا بالنسبة اليها والقوى الفعلية كالأفكار ومفاراتها ومقارناتها قدرته  
 الفعلية و انما لا تستلزم التكرار والتغير لانها بما هي مضافة اليه تعالى ازيلت كما  
 قالوا الاشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

قوله (ص ٥٧، س ١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.....»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سمو الوجود - المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بندا يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي ما يعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سماء الجمهور كلاماً هذا حقيقة الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولتواضعوا على الحركات والكيفيات الاخر سوى السعوعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشاية مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور معرب عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتية بالطبع والظرة لا بالمواضعة البشرية بل بالوضع الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والاءنوار القاهرات في سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اخر متشابهات العقول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات الطيِّبات الصاعديات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضاً حالة انلاخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل العصمة : «كررت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها» والتشابه اما باعتبار

١- و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من فائلا. قال الشيخ العارف صاحب

الحركة الجوهرية في الأكسنة - و جنبه - التعلق اتوا به متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اي بسا كس را كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر «الله» زد والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اي اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مشار الفرق واصل قرء الشيء جمعه و ضمته و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصين والماهيات المتخالفة فرقان وانقلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية - باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص ٥٧، س ١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق» قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير<sup>١</sup> و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب<sup>٢</sup> مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلي نظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

✓

الموارف و كان لسانه عليه السلام في هذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء ملا عبد الرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : في بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص ١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتيح الغيب طبعته طهران آخر شرح اصول كافي مؤلف ص ٦٤٤، ٦٤٥ في بعض الاخبار الواردة

عن ائمتنا و ساداتنا في مقام بيان القبلة و جهتها «بين المشرق والمغرب القبلة»



فى عالم المعنى ما كنت مختلطة بالصورة واليمين عالم العقل فما كان لك هناك تخاطيط  
وتصاوير اذا لارتاب الغالون بتذكر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصوير  
الجسدى .

قوله (ص ٥٧، س ١٣) : «بل هو آيات بينات»

لفظ الآيات والصدور و ان ناسب الكتاب ايضا الا ان الوصف بالبينات و لفظ  
العلم بالايمان الكلام اذ ذلك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين  
فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمين ولا تردد ولا غلط.

قوله (ص ٥٧، س ١٦) : «كالفرق بين عيسى و آدم .....

اى فى ان الكتاب مخلوق من شىء اى من المادة كآدم خلقه من تراب والكلام  
منشأ لا من شىء كعيسى فانه روح الله الغالب عليه التجرد والامرئة ولذا كانت قبلته  
المشرق كما ان موسى عليه السلام كان قبلته المغرب «وما كنت بجانب الغربى اذ قضينا  
الى موسى الامر» و نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان قبلته بين المشرق والمغرب لا  
شرقية ولا غربية<sup>٢</sup> .

قوله (ص ٥٨، س ١٠) : «فاول نشأت الانسان البشرى»

اى نشأته البشرية الاولى فى الصعود آدمية و نشأته الروحية الاخيرة فيه  
عيسوية ففى الانسان كما كان آدم كان عيسى و عيسى فى الساء و آدم فى الارض «انى  
جاءل فى الارض<sup>٣</sup> خليفة» .

١- س ١٢، ص ١٨

٢- قد وردت روايات من طرق الخاصة والعامة فى باب

٣- سورة بقره ، آية ١٢٠ .

المقبلة ولزوم التوجه اليها فى العبادة «بين المشرق...»

قوله (ص ٥٨، س ١٢) : «أن الاعتقاد في افعال العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمة كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا واحدا» و بمقتضى السخية له وحدة ظلية كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقية ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهر اكانت او اعراضا، فاذا تقييد عن الاطلاق و صار مضافا الى الماهيات والأعيان صار الماهيات ايضا موجودة؛ لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضا الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهية فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي المهيمة وكذلك لاثره؛ اذ كل ممكن زوج تركيبي . ومن المقررات ان الكلى الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون الوجود واسطة [له] في العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الخارجية . والمراد بالكلى الطبيعي الساهية المطلقة المتقسم؛ والسطلقة للمخلوطة والسجدة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضا موجودات فكما ان للساء وجودا وللارض وجودا ؛ كذلك للمكثف وجود لكن من المقررات ايضا ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فالأثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضا وانه انتظم ان للماهيات ايضا وجودا فلا يهمل

شيء من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هو مطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بما هو مقيد مستندا الى الله كما يقوله الاشعري سواء كان الفعل خيراً و شراً لا<sup>٢</sup>ته بما هو محدود ناقص، والله تعالى اجل من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكاة فالنقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولاً بالتثنية لان التثنية يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العلية في العدم الاستتباع و ما لها انتفاء علية الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الاثر تركيب حقيقي كما في الطين بل كالتركيب من المبهم والسعين والجنس والفصل في البيط، و هذا معنى «الامر بين الامرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تخيراً صرفاً و تخير بحث في عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمتنا «عليهم السلام»: هل يكون منزلة بين الجبر والتفويض، قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين» اوسع مما بين السماء والارض» و سبب الاوسعية: ان ما بين السماء والارض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه<sup>١</sup>.

مركز تحقيق تكملة مؤثر علوم اسلامی

١- من طريق الكافي عن صالح بن سهل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم». ايقلات سيد محقق داماد بحث جبر وتفويض حاشية قبسات ١٢١٢ هـ ق ص ٩٦، ٩٧، ٩٨ في الكافي: عن ابي عبد الله «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» عن ابي جعفر و ابي عبد الله حين سئلا: هل بين الجبر والقدر منزلة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابي عبد الله ايضاً (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والافوال الواردة فيه عليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكليني شارحه العلامة صدر المحققين وهو «ره» مفرد بين العامة والخاصة في تحقيق الغايد الاسلامية.

٢- لان للوجود مراتب و لكل مرتبة عامل و استناد والاستناد مبداء الامر بين الامرين.

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستدعى ارادتين متباينتين احديهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهى «كل مسخرات بامرہ و هو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٥٥، س ١٣) :

واتلوجميعاً قوله تعالى: قاتلوهم<sup>١</sup> يمدبهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «ان الله يقبل التوبة<sup>٢</sup> عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق في عين اخذ الخلق فما لطف اشاراته وما ادق تلويحاته. قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...» الى قوله: «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقائق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به ييسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى او جارية او همة والعرش ما يعلو عليه الوجود العالى المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفي الامور الاخرية الميزان موضوع لما يوزن ويقاوس به الشئ مطلقاً سواء كان محسوساً او متخيلاً او معقولاً و اذا كان محسوساً فبأى شكل و اية هيئة كان فيشمل ذالكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشئ مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى والعقل

٢- سورة ٩، آية ١٢

١- سورة ١٦، آية ١٢

٣- سورة ٩، آية ١٠٥.



الفعال الذي ينتقش به النفوس الناطقة والخيال والمصورة والقلم الجسماني سواء كان من قصب او ذهب او خشب او غيرها واللوح لما ينتقش فيه وهكذا في البواقي والواضع هو الله تعالى و انما عبّر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم: «ماصح» على الفرد صح على الطبيعة و اما الثاني فيتم بوجود اصل محفوظ في جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر في مباحث التشكيك ان في الحقيقة البسيطة المشككها ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فذلك الاصل المحفوظ والسنخ الباقي هو بازاء المفهوم المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد في التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد في الجوهر فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقي ولا الرقيقة ولا رقيقه الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحديهما حتى يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسماً ولا جسانياً حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل الحقايق [متأسية] في هذا المعنى بالوجود .



قوله (ص ٥٥، س ٣) : «ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله.....»  
والحال ان الله تعالى قال: «اتقوا الله يعلمكم الله» وان المعصوم عليه السلام قال  
كما في اصول الكافي: «اعرفوا الله بالله<sup>٢</sup> والرسول بالرسالة» و عن ابي يزيد البسطامي  
(قدس سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت» .

قوله (ص ٥٥، س ٥) : «فكيف يكون بعضها....»  
اي مع ان اجزاء المتصل القار و غير القار متشابهة في الخد والاسم و مشابهة

١- سورة ٢، آية ٢٨٢ «اتقوا الله و يعلمكم الله...»

٢- باب العجة من كتاب الواقي للمارقي الفيص «لقد» وشرح اصول الكافي لهولانا صدر الحكماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص ٦٠، س ٥) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص ٦١، س ٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود.....»

يعنى اذ المعية فى كل بحسبه ففى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى -

السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدح فيها .

قوله (ص ٦١، س ٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يشتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر "عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل

متقدمة و متأخرة ليست مضافه حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها

المعية و ايضا لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالسعية العقلية لهما فى نفس

الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص ٦١ ، س ١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناطق كونه قسماً آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان

يقال الزمان ايضا كذلك بل لان الوحدة هنا هم من كل الوحدات فضلاً عن وحدة

ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد ولا اجزاء

عقلية ولا خارجية ولا مقدارية وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك

«هو الاول والاخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضا بالوجود -

الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصالية التى لا بداية زمانيه و لا نهاية له شأن

من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم

اما قوله : «تجليه فى اسائه» فهو ان لله الاساء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

التقدير المريد السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحيوة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة وهكذا وفي الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى و قدر و امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبيانه ان لكل موجود سواء جهة نورانية و جهة ظلمانية والجهة النورانية هي وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولثوا فهم وجه الله» .

قوله (ص ٦١، س ١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اي مضافا الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في الوجود مضافا الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي مضافا الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتية كما اشار (قدس سره) اليه و بما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية او بالطبع او غيرهما لان العلية والمعلولية في الوجودات بالذات و اما شئيه الماهية فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث: ان الوجود ذو كثرة نورية اي: ذو مراتب متفاضلة تقدم بالحقيقة و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان مابه الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هي الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوها .

والحق في بيان التقدم بالحقيقة ما في بعض كتبه: «انه اذا تصف شيان بشيء و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفا بحاله وللآخر وصفا بحال متعلقه كان الاول متقدما

بالحقيقة على الآخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الذي قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها.

قوله (ص ٦٢، س ٢) : «ومن احوالها الهووية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهووية . بناءً على الشهور من ان الهووية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايح والافان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصي فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهووية .

قوله (ص ٦٢، س ٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الاولى و هو الغيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء في اول الاشراف الثاني لهذا ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهووية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافتان واما مثلاتان و اما متقابلتان .

قوله (ص ٦٢، س ٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض فهو الواحد الحقيقي اوله فهو الواحد الغير الحقيقي، و بعبارة اخرى اما يكون الوحدة



وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و اما يكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غير حقيقي لان الوحدة وصف لنوعيهما وهما متصفان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غير حقيقي لانهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا في التشابه والتساوي و نحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس الوحدة الحقّة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي واما نوعي . «اما واحد شخصي غير وضعي او وضعي اما نوعي....» .

قوله (ص ٦٢، س ٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اي يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقة فجهة الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لسكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصيه في اقسام الاتحاد الا في الهويهيه و اما قوله لها مراتب في القوة والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك فياعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص ٦٣، س ١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس....»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص ٦٣، س ٩) : «لأن التناقض من النسب المتكررة.....»  
 يعنى ان عبرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض  
 وهو التقابل<sup>١</sup> عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضا و نقيض كل  
 شىء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعاً للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع -  
 السلب سلب السلب والموجبة سفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى  
 مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شىء نقيضه فيجوز كون بعض النقايط كالموجبة غير  
 الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه  
 بان المراد منه القدر المشترك بين المبني للفاعل كما فى السالبة والمبني للمفعول كما  
 فى الموجبة .

قوله (ص ٦٣، س ١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقين.....»  
 فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة -  
 الكلية والسالبة - الكلية - عندهم ضدان .  
 قوله: «فالعصى» اى عصى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع ما بعده  
 فهو ناظر الى قوله او فى بنس مقوماته وكذا قوله وانتفاء اللحية للمرأة المستحيل  
 فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الى  
 عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط -  
 الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص ٦٤، س ١٣) : «لا انه يعرض الكثرة.....»  
 الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١ - فى بعض النسخ و هو التفاعل من الطرفين...

قوله (ص ٦٥، س ٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه ان كان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها  
والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح  
ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر  
الموضوع بجانبه لا وجود له عليه ولو كان مجموع قسمين قسماً عليه لم ينضبط  
التقسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك  
الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك مقتضاء  
البرهان والذوق والعيان وهي الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص ٦٥، س ٤) : «لست اقول»

وهو الذي تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعنى بالوحدة في  
قولي الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التي عين وجود  
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قوله (ص ٦٥، س ٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقتين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بوجود لان  
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية  
عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحاءها الكثير بالفعل  
الذي كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة ما تجيب بان الكثير بما هو كثير واحد  
وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات .

قوله (ص ٦٥، س ١٧) : «والعجب من الشيخ ....»  
حيث استدل على معايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و  
خصوصية .

قوله (ص ٦٥، س ١٨) : «عين متصلة»  
فان الاتصال الوجداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و اذا صار مفصولا  
صار هويتين .

قوله (ص ٦٦، س ١) : «جوهر عنده»  
اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبه و اما اتصال الجسم التعليمي  
فمعرضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهولي فيلزم  
تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقي بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد  
ومبديها فهو حادها و مفيها مثالا لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهور تو بمنست و وجود من از تو «فليست تظهر لولاي ولم اكن لولاك»

قوله (ص ٦٦، س ١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدئية الى العقول والمختبرية الى الافلاك  
والملكوتية الى العناصر والرازقية الى المرزوقين والمالكية الى المملوكين وهكذا  
فللواحد اضافة النصفية الى الاثنين والثلثية الى الثلاثة والرابعة الى الاربعة الى  
نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسمية والعادية وغيرهما ومن  
هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من كيف المختص بالكم لوجودها



في الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص ٦٦، س ١٤) : «ومن اللطائف ان العدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التي من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو في غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغاً ما بلغ و ظهورات الشيء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد في البيت مرة بعد اولى و كرة غيب اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعياً و هذا الواحد لا بشرط صار باللاحظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هي مشروحة في علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائي مادة و صورة جسمية و صورة نوعية والانسان نفس و بدن و قس على ذلك ولم يصر الجسم جسماً بتكرار المادة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرار النفس مثلاً فمفهوم الواحد في مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحدانية التي هي راسمة الاعداد و علة قوامها و عادها و مفعليها .

قوله (ص ٦٧، س ١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص ٦٧، س ١٦) : «ولعدم استقلالهما في الوجود»

لان الفصل بعض الماهية وليست ماهية تامة انما الماهية التامة هي النوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : «اذالعة هناك امر» واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة» .  
يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطية متصلة و منفصلة و غير ذلك بتبعية السوجبات فالعلة التامة لوجود شخصى شخصيه فكذا عدمها والتحملات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها ان العلة هى القدر المشترك بين العدميات ولا ضير فى علية الواحد بالمعوم للواحد بالعدد فى العدم لخفة مؤنثه فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص ٦٨، س ١٧) : «وكما ان العلة الغائية.....»

هى ما يكون تصويره باعثا للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفائدة ما يترتب على الافعال و من هنا قالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص ٦٨، س ٢٠) : «انما فعلوا افعالهم الامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأس في ذلك بالببدء السعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

ذاته الودود و كيف لا والفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل المطلوب الذي يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام وفوق التمام يطبق .

قوله (ص ٦٩، س ٥) : «عنصر»

«عنصر» اى مادة لا علة مادية ان كان المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصور المواليد او المستعد موضوع ان كان المستعد له عرضاً و صورة شخصية كقطع الخشب لهيئة السرير .

قوله (ص ٦٩، س ٧) : «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم اكثر تداولاً و وجه الاولوية ان فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها الى الهيولى ولا نعنى بالوساطة او الشراكة الا هذا و بينا فى موضع آخر ان لا فاعلية استقلالية للصورة على الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن الالهى بالنسبة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الى المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذا الوضع بعد تصويرها بالصورتين اذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص ٦٩، س ٩) : «فالعلل لا تزيد عندها على اربع.....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجع اعتبار علية الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علة صوريتها لها .

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محالة بانضياف الشرط والاكلة والمعد ورفع المانع ولهذا تربهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اما وجوده واما عدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المتعبد والثاني هو المانع والاول اما داخل في قوام الشيء او خارج والداخل اما مابيه الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي - الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذ الشرط مثلاً اما شرط فاعلية الفاعل او قابلية القابل فيكون من صنعها وقس عليه فمراده الفاعل المتجمع لمتعمات التأثير و كذا في غيره .

قوله (ص ٦٩، س ٢٠) : «فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلته كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة المعلولية اليه و شرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديمة والحركات المستقيمة حيث الهما من الكون داخلة في الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة الفلكية ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكلية ثم العقل الكلي «والله من ورائهم محيط» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه او يوصف بالمطلق ايضاً وذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل في مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود و يراد بها سعة و محيطه



كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين الشخص لا التشخص بمعنى مخفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذا التشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطة بل عينها الا ترى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطنها النفوس الاربعة النامية والحسية والقديسة والكلية الالهية وقواها و جنودها بل معكرها و مطاياها ومع ذلك متنوعة الصديق على كثيرين بل كلما كانت سمعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندر كانت بساطتها اقهر .

قوله (ص ٧٠، س ١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة<sup>١</sup>» اي ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكسر في هذه الكلمة بل في الموضوعات ولها قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حققة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل<sup>٢</sup>» كما ان وحدة مبدء الكل حققة حقيقية لم يشذ عن حيطة هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانه جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

فاقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الا الله».

قوله (ص ٧٠، س ١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثرأ لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهية و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهد المصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهية لا غير ؟

قلت : اولاً قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف الى ماهية ماهية

١- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الإطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من نسخه و اثره الوجداني ايضاً مطلق عار عن كافة التعيينات الا ما هو لازم للتعليق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوجداني و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى الحقائق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك وغيرها و اعلم ان ههنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ١٨٩ .

فبيد عن مشرب اهل الذوق والعرفان لان الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب  
نعم هذا يناسب المذهب المنسوب الى ذوق التأك .

والبيان الاقرب عندي لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده ان الوجود المطلق  
صنعه والوجود الخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح الفاء و هذا مفعوله و ذلك « كلمة  
كن » و هذا يكون و ذلك الابداع الحقيقي وهذا الموجود بالابداع و ليس مراده بالاثـر  
هو الماهية اذ لا تفاوت بين الاثر والفعل بمعنى المفعول و ناهيك في ذلك قولهم  
الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة الاثر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما  
ذكره المصنف (قدس سره) في اول الكلام .

قوله (ص ٧١، س ١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس اي الماهيات عكوس الافعال التي هي الوجودات الخاصة .

قوله (ص ٧١، س ٨) : «تقدم الذاتى على ذى الذاتى»

وهو التقدم بالتجوهر التذى هو حكم شيئية الماهية كتقدم شيئية ماهية الجنس  
والفصل على ماهية النوع فان ما فيه التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهر الشيء و  
قوامه بحيث لو جاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات لكان بحاله ولا مدخل  
للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم ان لا يتصور الماهية بدون  
الفاعل مع انها تتصور بدون وجودها فضلا عن ايجادها فضلا عن موجدتها .

قوله (ص ٧٢، س ٣) : «واما الثانى فايها كانت مجعولة.....»

في نظم هذا البرهان بظاهره تهافت اذ بناء على تعدد الجمل على نفس تعدد الماهية  
ههنا تعلق الجمل باى واحدة منها او بأكملها على تعددها فهذا فى المثل كالنعامة اذا

طلوبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول: انى ابل .  
والجواب: ان بناء الاول على نفى تعدد الماهية بذاتها و بناء الثانى ليس على  
تعدد ما بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص ٧٢، س ٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان اقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصير الكل  
واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث -  
الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبى ان يقال متشخصه بدل موجودة .  
قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها متنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها  
مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى  
هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه ولو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها  
متشخصه لان ذاتها مع الفاعل <sup>طعم النظر عن الفاعل</sup> ذاتها بلا تفاوت و لما كان  
التشخص عين الوجود فلو كانت - <sup>سمة</sup> فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة  
فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص ٧٣، س ٥) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجمولة لجريانه فى الماهية المنتشرة  
الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول  
ماهيته زيد مثلاً يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز



واحد» .

قوله (ص ٧٤، س ٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره.....»  
 أي الحاجة ذاتية للوجود والذاتي لا يعقل والتعلق عين الحاجة فكونه سبب -  
 الحاجة معناه أنها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضي ذاته الوجود  
 وهو عين الوجود وهذا أيضاً معنى قوله (قدس سره) في موضع آخر: سبب الحاجة  
 هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص ٧٤، س ١١) : «لجواهر المعلول ظل لهايئة العلة»  
 الجواهر هنا بمعنى الذات أي ماهية المعلول ظل لهايئة العلة والتقدم والتأخر  
 بالعلية إنما هنا في الماهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الاشراف: ان التشكيك في -  
 الماهية فحيوانية الفيل في انها حيوانية اتم من حيوانية البعوضة والتحقيق ان  
 تلك الحيوانية في وجودها اتم وهذه في وجودها غير تام والتشكيك راجع الى -  
 الوجود .

قوله (ص ٧٤، س ١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»  
 لان الوجود كون الشيء و تحقق الشيء فنفس ما به تذوت الماهية و يشار اليها  
 اشارة عقلية هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهية فاذا كانت فيما به  
 تذوتها و تجوهرها غنية ففي وجودها غنية هذا خلف فالماهيّة في تذوت ذاتها  
 وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص ٧٥، س ٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية.....»  
 وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهية لا يستحق حمل الموجود ولا -

المعدوم ولا يصح شيئاً منهما فإن نفسها هي التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصير مصداق الموجود او الوجود ولو جعل جاعل وعمل عامل لسانع ذاتي كذلك نفس شيئية الماهية لائنها وان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثية ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص ٧٥، س ١٦) : «لانا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهية مصداقاً للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل و بالاتفاق اعتبارية ولا علاقة له مع الموجودية ولا مع السعدومية و ان اضيف اليها شيء كاتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه و هي اعتبارية فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كاتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهي الوجود الذى هو حيثية طرد العدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهية نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الاتساب الى العلة او غير ذلك .

قوله (ص ٧٦، س ٥) : «وهو ليس عيناً لشيء منها ....»

بل هو زايد فى الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال فى موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازى فى المرح والمرج اذ من قول الحكماء ذهب و هبهم الى الوجود العام البديهي فحقق ان مرادهم بالوجود معنونة البحث البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشىء .

قوله (ص ٧٦، س ١٩) : «الفاعل والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هي الغاية اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» اي مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعتنا الحركة المتشابهة المخصوصة فاستدل بها على جسمه الشخصي المخفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعية اي بتبعية موضوعه .

قوله (ص ٧٧، س ١٠) : «وجدتها كانها شيء واحد...»

فلا تكثر في العلة الفاعلية بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب اجتماعه للشرايط وعدمه وكذا في العلة المادية و غيرها بل الاربع كانتا شيء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه ومجلاه ومظهره فكانه هي ومن حيث ان المادة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صنعه والصورة ايضا شيء متدرج في الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادة نقصانها والكمال والناقص ليسا فردين فضلا عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشيء بالفعل ، صورة هي غاية كما قال (قدس سره) : من حيث انها ما تنتهي اليها الفعل والغاية ، هذه قد تكون هي العلة الغائية المعقولة للفاعل والمعقول متحد بالعاقل ، وايضا العلة الغائية هي الفاعل كسابق .

وايضاً الصورة الخارجيه عين الصورة التى فى عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادة والمعلوم متحد مع العالم و ايضا الغاية كمال الصورة فالصورة الكمالية للسريـر جلوس السلطان عليه والصورة التماميه للكتاب قراءة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضا فاعله من جهة .

قد مرّ وجهه . و ايضا من جهة انها علة فاعليته الفاعل ان كانت علة غائية و غرض من جهة اى : من جهة استكمال الفاعل الامكانى به ، و غاية من جهة اى : من جهة انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص ٧٨، س ٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادة من انقص مراتبها الى اعلاها شىء واحد فالمادة الاولى والمادة المجسمة والمادة النوعية وهكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى وغيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر؛ كلها واحداً كانت هى عين المادة الاولى و كمالها و كمال الشىء «هو هو» فعشقها و شوقها عين عشق الهولى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسود» هذا ايضا من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات الافعال والحركة ايضا سخونة لانها طلب والطلب سخونة «ما» حتى عرف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانيّة معنوية ، و فى البدن غليان الدم و التفتح الوداج او نمكس الامر وقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتد السخونة اشتد الحركة كما فى النار .



قوله (ص ٧٩، س ١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفي؛ ففرض الشيخ في رسالة العشق ايضاً هذا فيعلاوة سخيّة الوجود لا بسبب من السخيّة في الماهية<sup>١</sup> ايضاً كما قال : فيها: كل منفعل يفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والسن انما يحد الكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملاستها» انتهى .

قوله (ص ٧٩، س ٨) : «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايز<sup>٢</sup> عليها منه عقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضع بل ينادى في جميع كتبه وفي هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والبيان ليس معتبرة في الفعل والفاعلية ليست الا الشأن وبالجملة البانية الصفيّة كافيّة في الفاعلية الحثيثية كما قال على عليه السلام : «توحيده تميزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة غزلة» .

١- واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلّة لا بد وان تكون السخيّة موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السخيّة يؤثر عقل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجمولة حتى تكون السخيّة بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السخيّة مما هي لا بد منها في العلّة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت الطية والمعلولة بين الماهيات يلزم صدور كل شيء عن كل شيء .

٢- الغاض... غل

قوله (ص ٧٩، س ٥) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احدهما قوة والاخر فعلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذي هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمثلات الكثيرة في باب الحلول والعلية والتفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك<sup>١</sup>.

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافق بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجملان الناقص والتمام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكمال السواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف وهذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان.

قوله (ص ٨٠، س ١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعبر في جانب المادة القوة والايهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص ٨١، س ٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»  
التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١- والعق ان التركيب الانضمامي ينافي العمل واليهام متحد في الوجود مع المتحصل والحكيم المعشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص ٨١، س ٥) : «أنا قد وضعنا قاعدة»

ذكرها في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار<sup>١</sup> ملخصها انه اذا تركيب امر تركيباً طبيعياً له وحيدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها و اردت ان تعلم حال الاخر هو جوهراً وعرض فانظر في درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهرية وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالعلية والمعلولة والتقويم والتقويم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهراً والا لكان المعلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهراً كان مادة لوجوب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص ٧١، س ١٨) : «لما ذكره المحقق الطوسي»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لا يوصف بها لا مادة له في الخارج» ولا في نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمي الاله يوصف بالامكان

١- اسفار اربعة جواهر و اعراض ، طبع طهران ١٢٨٢ هـ ص ١٤٠ .

الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبيعة لا من باب سلب الطبيعة .

قوله (ص ٨٢، س ١٠) : «اذا لامكان مفهوم علمى.....»

حاصله ان الامكان سلب الضروريتين وسلب الطبيعة بلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضروريتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هى مرتبة الماهية من حيث هى لا يصح سلب الضروريتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب الحركة عن زيد فى بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد فى نفس الامر ؛ فالضرورة فى المرتبة مطلوبة عن العقل الكلى ولكن الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذى لا يسكن من عدم المعلول الذاتى له غير مطلوبة عنه .

قوله (ص ٨٢، س ١٤) : «فلا بدُّ له من مادة وموضوع»

هذه المادة هى المادة بالمعنى الاخص ولو اريد معناها الاعم اى حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس ايضاً مادة وهى بهذا المعنى فى قولهم : «كل حادث مسبوق بمادة و مدة» .

قوله : «او انفعالات» واذا كانت القوة انفعالية فهى مبدء قابل للتغيير من آخر من حيث هو آخر فاملاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب عموم - المجاز .

ثم ان القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغيير يستعمل فى مباحث القوى والطبايع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل يستعمل فى مباحث المواد التى تقابل -



الضعف في مباحث الكيفيات من القوة واللاقوة .

قوله (ص ٨٣، س ٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل اما ان يكون على فعل واحد واما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد - العديمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومة له والمقومة اما في البسط و اما في المركب بالتفصيل الذي ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاسفار .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة اماكن وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و قد يفسر بوقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفيض .

قوله : «يصدق عليه انه لو لم يشاء....» لانه عالم مريد واستحالة عدم المشيئة لاثما عين ذاته تعالى ولان تمامية وجوده وحكمته و تكلفه لا يقتضي قطع الفيض فعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص ٨٣، س ١٨) : «مضطر في صورة مختار»

وذلك لان الداعي يسخره و يفسره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٨٤، س ٥٤) : «بل شيء لم يكن في نفسه متحركاً»

«الاضح زيادة» الفا او «حتى» على قوله : «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونة فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى المتحرك والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .

قوله (ص ٨٤، س ١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اي حدوث الاستعداد الذى هو بل ذاتهما لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط قلها استعداد بعد استعداد؛ لقبول صورة بعد صورة كلاهما اى الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلائه حقيقة الهيولى التى هي جوهر ولا غرو فى كون الاستعداد جوهرًا فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهى الى علم قائم بذاته و ارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهى الى استعداد قائم بذاته هي الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت....» معنونا بالحكمة العرشية ولا بعنوان آخر .



قوله (ص ٨٥، س ٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .  
ان قيل : التجدد ذاتى لهذا المعلوم الذى هو الحركة العرشية التى فى المقولات الاربع العرشية والذاتى لا يعطل كما تقولون انتم فى اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلّة القديمة: ان تجددها ذاتى و وجودها عن العلّة . قلت : لما كان ما بالمرض منتهاً الى ما بالذات فلينته الذاتية فى التجدد الى - الطبيعة الجوهرية - لان الاعراض فى ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرشية وكان وجودها من الطبيعة - كما قال السائل

كانت الطبيعة فاعلاً الهيئاً والفاعل الالهى هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيد الحركة وهو ليس الا القوى والطبايع ومن المبرهنات والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة- والكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضاً قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة- و هو الفاعل المفسارق .

قوله (ص ٨٥، س ١٩) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان الوضع بينهما فاد تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة- والآثار الاخرى بل بينها تبعيئاً بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة- الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على الآثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكنه الزامى لا برهانى والالزم تعطيل - القوى والطبايع جل عن ذلك و من يثبت القوى والطبايع و يستند التأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها فى المواد المنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مفعن عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كسوء الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقى حيث يسند كل الآثار التى

فى عالمنا هذا الى الصور النوعية<sup>١</sup> المفارقة اعنى العقول العرضية التى من الطبقة المتكافئة .

قوله (ص ٨٦، س ٤) : «وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة»

كلام خطابى تلخيصه : انهم لم يقصدوا التعليل لافى قولهم : حرٌ طبيعى . ولا فى قولهم : برد طبيعى ، و شكل طبيعى وحيّز طبيعى ، و نحوها ولا فى قولهم : قوى نفسانية . اذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحر والبرد والحيّز والشكل الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاكثار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الاكثار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمك فى اثبات ان الاكثار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة- طبيعيتهم او حرٌ طبيعى او برد طبيعى او نحوها .

قوله (ص ٨٦، س ١١) : «والفرق بين هذين القبلتين»

اى بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

١- واعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف العلامة لا الشيخ الاشراق والحكيم المعشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار ونحن قد ذكرنا فى تمليفه كتبها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم المعشى : ان المصنف لا ينكر الصور النوعية بل يثبتها ولكنه يقول : باتحاد الطبيعة والحركة كما يقول باتحاد النفس مع جميع قواها العالية والسافلة فان اتحاد الصور النوعية اى الطبيعة مع الحركة امر اقام البرهان عليه فى الاسفار والعجب من الحكيم المعشى كيف اشتبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشيخ الاشراقى و قد قلنا : ان الطبيعة والحركة معيين فى الوجود فالطبيعة امر متجدد سيال والحركة نفس تجدها و هذا الاتحاد يجرى فى الكيف والكم الطبيعى والوجود الواحد يمر على الطبيعة والكم والكيف فى الجوهر وفى العرض عرض نظير ما قالوا : ان فى الوجود يصل اولا و بالذات الى الصورة و يمر منها ويصل الى المادة والتركيب بينهما اتحادى والترتب على فاهم و تامل و ذاب المصنف العلامة فى الصباحت العقلية ان يتكلم فى تحقيقاته الخاصة على مذاق القوم و يقيم البراهين على مراهم ثم يتصدى على اقامة البراهين على طريقته والبراهين التى اقامتها على الحركة الجوهرية المبتنية على كون الطبيعة مبدء الحركة انما هو على مشرب القوم القائلين بمبدئية الطبيعة للحركة ....



صفات الطبيعة .

قوله : « كالبخار » ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم لنقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاء عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال . المذكور في اواخر الهيات الاسفار : من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبيين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول و بين الثاني نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثاني ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات - لمقول شيء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص ٨٦، س ١٧) : « لزم خلو المادة عن صور العناصر »

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الوسطة و لعلك تقول : هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة في الاكن لا في الزمان لان ذلك المفصل آني لا زماني فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضي فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تنالي الاكين بخلاف الطريقة المحققة التي ذهب اليه المصنّف

١- قال صدر الحكماء في الاسفار « قسم الاهيات » و « حواشي حكمة الاشراق » : ان ههنا شكاً عويصاً عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين ولم يات « ياتوا » بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده أصلاً والتكون عين التقضي إذا الحركة متصلة واحدة سيّالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالات و نقصاناً حتى يؤدي إلى الوسطة ثم إلى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال الماوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص ٨٧، س ١) : «بمعنى أن النفس نازلة إليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالي كما هو القانون في تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشيه والتنزيه .

قوله (ص ٨٧، س ٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بسا هي مادة مبهمه واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر في المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص ٨٨، س ٥) : «فالمادة التي تنصرف فيها النفس.....»

اي المادة بمعنى المتعلق وهو البدن ليست اولاً وبالذات هي هذا البدن الطبيعى بل البدن التورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هي من صقع النفس كقوة محرّكة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن ملبىمى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولاً

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعى سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجمله تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص ٨٨، س ١٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى ما فوقها بالحركة الجوهرية آنا فأنا و قله مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدرة، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشجرة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبله، شعرت اولم تشمر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضا فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ما تخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله

تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كما هو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص ٨٩، س ٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اي الحركة في المقولات الاربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة اذا لاعراض كلا تابعة للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الاكن السيال و روحه الدهر اي وعاء الثابتات و روحه السرمد اي الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص ٨٩، س ١٥) : «تذكرة»

ما فى هذه التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلة على الحركة الجوهرية انه الزامى لا برهانى اذ التفصيل فى امر القوى والطابع ان الاشاعة قالوا بابطال القوى والطابع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلاهما باطل والمشاؤون سيما الطبيعيون مصررون على اثباتها والحق و هو الاستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لا منافات بين كون الآثار مستندة الى القوى و كونها مسخرة بايدي ملائكة الله فاذا لو حفظ التعميمات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا فى كون الصورة علّة للهوى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شىء اليها اذ لايجاد فرع الوجود .

قوله (ص ٩٤، س ٢) : «فموضوع العلم الطبيعي»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لادخال مباحث الكون و نحوها لانهاا دفعيان عندهم لا تدريجيان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركة وجودا ١ عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١- لان الحركة لا تكون متأخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركة و متحركة والزمان



قوله (ص ٩٤، س ١٤) : «فرمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمته حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث -  
النفس الانسانية السيالة بما هي نفس جميع ازمته بقائه اي احداثاته فجعلها و تخمير  
طينتها لا يتم بجعلها في ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول  
عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال في حدّ الانسان : حيوان فاطق مائت. فهكذا في  
احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمته حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا  
بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتي لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور في الجاعل  
لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته في «ستة ايام» هي مدّة عمر العالم  
ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهي مدّة ايام دعوة اولي -  
العزم من الرسل الستة فعمدة بقاء كل نبي منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف  
سنة باعتبار مظهرية الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبي عند الله سواء  
كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم  
«صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التي هي دولته الحقّة  
ثم ان القول بالآء دوار والآء كوار عند الاشرافيين السحقيقين معراف يناسب المقام  
ولا تطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة - للاكوان الطيعه -  
واما بحسب السلسلة الطولية - النزولية - في الايام الستة ايام بروز التعيّنات

✓

متحد مع الحركة في الخارج لانه من الموارد التحليلية لوجود الحركة بناءً عليها لا يمكن تصور الجسم  
من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك في الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تأمل  
في ما ذكرناه و انه بالتأمل جدير و هذا القوي من الدليل الذي القاه «اينشتين» على انبات البعد  
الرابع لان الزمان بعد موجود في صريح وجود الجسم المادي .

واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور او باعتبار الحجب النورية الاسمائية او باعتبار الحجب الامرية والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لها عقول طولية وطبقة عقول متكافئة يقال لها عقول عرضية .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هي النفوس الكلية واسفل و هي مثل " معلقة، واما الاحدية والواحدية فمستناه اذ لا خلقه هناك و نزول القرآن في هذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العنائي على اعلى مراتب وجود الختمى «صلى الله عليه وآله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالايام الستة هي ستة من اللطائف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسر والخفى والاخفى» والسابعة مستثناة لانها مقام الفناء لا الخلقة .

اعلم انه لا بدء ان يلاحظ العارف البصير في الكل ما في كل كل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» ويعرف ان هذه التحولات والسيرورة الى الله طولية لا عرضية في الكل كما في كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هو الهولوى

قوله (ص ٩٣، س ١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس تقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث

ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص ٩٣، س ٣) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

وقد يؤهل بان مرادهم المبدء القابلى الذى هو الهولوى و معلوم انها ظلمة و

هاوية و خالية عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهرية و العرضية في ذاتها

وابتداء السلسلة الطولية الصعودية .

قوله (ص ٩٣، س ٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ما الفرق بينه و بين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجمع القبول وهناك فى المبدء والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم .

قوله (ص ٩٤، س ٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيؤ الذى فى المادة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المتعدد له والمستعد له هنا مع المادة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادة سواء كانت مادة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص ٩٥، س ١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والمطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصول

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «فالحركة اذن كمال اول لشيء لا من حيث هو انسان.....»  
 هذا التعريف لا رسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بياناً مبسوطاً والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالاً ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .  
 وقد يراد به انه : كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هو المراد هاهنا؛ فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانية مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعيّة التي هي النفس الناطقة .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «وظن قوم هذا الظن وان كان باطلا»  
 من حيث ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية لان الحركة في مقام وجود الطبيعة لا في مقام ثانيها فقط والوجود هو الذات النورية للشيء سيما على اصالة الوجود .  
 قوله (ص ٩٦، س ٥) : «بل هي متحركة الطبيعة»

فان تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء متأصل انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متأصل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثر متأثراً و تسلسل الامر الى غير النهاية ؛  
 فالتسويد ليس سوا ذلك..... متفرع على ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة.



قوله (٩٦، س ٨) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص ٩٦، س ١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستتبع من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدرج كان حركة فالتبيعة السارية سايلة عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص ٩٦، س ١٩) : «ومن هاهنا يعلم»

اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية .....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كما بي على لا المفهوم الكلي ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن في طبقته. كما لا يخفى .

قوله : «في مسافة شخصية لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصية الحركة بشخصيتها .

قوله (ص ٩٧، س ١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية وهذا باطل بل له سمه وجود في الخارج غير مرهون بحددين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية والسلسلة العرضية من غير انثلام في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالاتسالي الراسم للزمان.

قوله (ص ٩٢، س ٢) : «فيكون المرسوم منه.....»

لأن الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن في آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركاً او متعلق بعدم التناهي و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجبا للقسمه الفعلية - الخارجية كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولي لكن الماهية انتزاعية على - التحقيق و ايضاً يجرى في السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص ٩٢، س ١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة في قوة»

اذ الهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضاً بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجيء في اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذي من المبدء الذي المنتهى امر بالفعل لكنّه بالفعل الزماني لا الاتني ولا الدهري بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذي كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص ٩٢، س ١٦) : «او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والموارض امارات الشخصية و كلمة ما الابهامية بالنسبة الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعيين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار - الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص ٥٤، س ١) : «لا ينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعي لازم البقاء عند الخصم والتعليمي بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخر في الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضا لازم غير متأخر في الوجود فان الجسم في مقام ذاته الوجودية ممتد وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم في مرتبه ذاته الوجودية ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجردا .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل في المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذي فيها الحركة واحد بسيط و ان كان سيالاً باعتبار نسبة فان كنقطة رأس مخروطه ترسم نقطة و تتحد بها بل خطأ لاتصافها و اما وجود ما هو المرسوم منه كالقطع فانه ايضا واحد على سبيل الاتصال و في كل مرتبة ينشزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانية و هي بالنفس الناطقة ولا تصير انواعا الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص ٥٥، ص ٦) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضا جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثا و جملة بحثين لكون الاخرين بحثا بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيته بالمقايسة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى في الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال في الحركات وما فيها الحركات .

قوله (ص ١٠٠ ص، س ٤) : « كما ذهب اليه الرواقيون »

اللام للعهد الذهنى لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهرى صورة جسيمة و هى الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة نقول به فى الصورة - الجسيمة فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى الى هذا لانه حكم الهيولى اجراه الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد و هو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسيمة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهرها مجرد فكيف يعرضه المقدار او جوهرها فردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص ١٠٠ ص، س ٧) : « وكما ان السواد فى اشتداد له فرد شخصى من الوجود الزمانى »  
يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الاكينية ولا الزمانية الا بعاضية من المقولة التى فيها الحركة بالفعل بل بالقوة فانها منطقية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص ١٠١ ص، س ٧) : « واعلم ان ما ذكره مغالطة »

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة -



الحقايق مواطاة فهو هي فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا التذى هو -  
الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد-  
المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٢، س٣) : «منها انها طالبة لاحتيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرر فى  
موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثا لكان مسبوقا بملء» والمدّة قدر حركة -  
الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضا لو كان محدثا و منقطعا لزم الانقطاع -  
الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب  
العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن  
الجود ولا تزيده كثرة المطاء الا جودا وكرما وايضا لو كان محدثا لاحتجنا الى  
جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان  
يكون حام للحركة الغير المتناهية . كما في علوم راسخ

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللالجهة جهة و  
ايضا لم يكن فلما لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فمكس تقيضه ما  
لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه وايضا لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا  
ربط الحركات المستقيمة - المنصريئة - المتناهية - بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة -  
الدورية الغير المتناهية - وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : « فلا بدّ لها من قوة عقلية » لأن القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر  
الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى  
باعتبار المبدء القابلى .

قوله : « يدل على وجود مدبّر عقلى » سيما فعل التصويرات التى هى احكم و  
اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض -  
الملّيين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال -  
النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين  
لم يطلوها فهى مسخرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادئ المسقارنة السافله  
بمبدء المبادئ تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادئ العاليه المفارقة لعدم -  
السخية بين السوافل واعلى الاعالى .

قوله (ص ١٠٢، س ١٤) : « و بحسب النوع امر عقلى..... »

اذ كما ان للنفس عناية بيد شخصى فرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه  
نفس له .

قوله تعالى (ص ١٠٢، س ٤) : « ما من دابة ، الا آية »

لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او اسماء الله عند العرفاء و  
ربى على <sup>٢</sup> صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود الاوسع الاتم و هو اسم الله -

١- س ١١، ي ٥٩

٢- ما من دابة... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شىء بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و  
قربه اتم من قرب الشىء الى نفسه و علم الانسان بدان هو صلواته معلوم حضور الحق و قربه و علمه بالحقايق  
لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص ١٠٣، س ١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل -  
الشعور فهي بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص ١٠٣، س ١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن  
الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت  
الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهي قسرية وان كانت وصفا بحال متعلقه فهي عرضية .

قوله : «اما اولاً فلتناهي الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من  
فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساماً يلزم عدم تناهي الابعاد و ان  
كانت جسمانياً يلزم عدم تناهي العلل و كلاهما باطل بل تقول عدم تناهي الاجسام يلزم  
على اي تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول  
سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدد الجسم والنفس بما هي لها تعلق بالبدن  
فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجمله يكون حركة المحرك  
من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهرأ و يحرك الجسم ايناً بل يتحرك  
ايناً ايضاً كخلق القيد .

قوله (ص ١٠٤، س ١٦) : «بالكلام فيه»

لانها مثله في استواء نسبتها بالطبع اي بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١- في النسخ التي رأيناها «فلتتأخر العلل» و يظهر من هذه التعليقة ان النسطة الموجودة عند المحسني  
الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا انصب على نفسه وارثك هذه التكاليف

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر في عدم الخلاء في جوفها .

قوله (ص ١٠٥، س ١١) : « لكن المكانية..... »

والحاصل ان المكانية اشمل واسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعيه- اسبق من المكانية لحدوث المكانية- وحاجتها في الربط الى القديم الى الوضعيه فلكتيه- لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمة بالاستقامه والرجوع لوجوب تداخل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانية لكونها من جهة الى جهة- يحتاج الى موضوع الوضعيه لتجدد الجهة .

قوله (ص ١٠٥، س ١٢) : « لا تقبل الريادة »

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : « لانها اقدم الحركات » ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لانها من السكون الى السكون فهي منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفي قوة تنافي فيض الله و نفاذ كلماته و افول لوره ودل كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجزم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الاقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدارها وهي موضوعه ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدارها و هي ليست موضوعه له .

قوله : « لانها اسرعها و اوسعها » والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذراع و كذا المثقال يوزن- الاسار و هو الرمل و هو المن و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و



اطول ولا عكس كما ان المثلث يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .  
قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او  
يشقق .

قوله : «فى المقادير الممتعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة  
كالوضع الفلكى .

قوله (ص ١٠٦، س ١٠) : «من جهة انقاعه»

اي يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعدد  
له فكما ان الجسم التعليق مقدار الجسم الطبيعى ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله  
والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعدله بل لا يعتبر فيه التناهى لان من تصور  
جسماً غير متناه فقد تصور جسماً لا جسماً لا جسماً كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و  
عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعىة فى الزمان  
بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك  
نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه  
له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركة الفلك من قبيل العرض  
فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليق اى  
محدود و ممسوخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص ١٠٦، س ١٤) : «لكان ممتعاً»

اي ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكاناً استعدادياً .  
قوله : «فلحدوث علة محركة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحادثات  
بالقديم .

قوله (ص ١٠٧، س ٥) : «فالم متصل هو الحركة بمعنى القطع.....»

التفصيل ان هاهنا امورا اربعة الحركة القطعية- و مقدارها الذى هو الزمان والحركة التوسيطية و مقدارها الذى هو الآن السيل و كما ان القطع راسه- التوسط كذلك الآن السيل راسم الزمان كالنقطة السيلة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عند المصنّف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الاعيان كالزمان و عند القوم وجودها انما هو فى الخيال واما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عند اكثرهم ومنهم من قال ان الزمان بمعنى الآن السيل موجود كما ان الحركة التوسيطية موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجمله- كل من- الامور الاربعة امر واحد ذو شئون غير متناهية اما التوسيطية- والآن السيل فظاهر و اما القطعية- والزمان فلا اتصالهما والاتصال الوحيدانى مساوق للوحدة الشخصية و شئونها واضحة و اما شئون التوسط والآن السيل فنسبهما المتفتنة المتجددة .

قوله (ص ١٠٧، س ١٥) : «بل يتشخص بهما.....»

عطف على مقدمة مطويرة- اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضا محددة . اى النفس التى للعلة الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى الشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابليا لهما .

قوله (ص ١٠٨، س ٥) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا بالبارى تعالى و ضرب من ملائكته . باثبات الحدوث فيما مضى ومسبقية

الوجودات التعلقية بوجود مقومها العيني وكون ماهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضا على ان التجدد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص ١٠٨، س ١٩) : «من يثبت على الله ارادات منجدة»

في مقابل المحققين القائلين في ربط الحادث بالقديم بان علة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه من الحركة القطعية الوضعية - الفلكية .

قوله (ص ١١٠، س ٥) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهية في كلا التعريفين معرفة بما هو والماهية ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص ١١٠، س ١٦) : «وليس اذا لم يكن.....»

الفرق بينه و بين سابقه ان : في الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلو الشيء عن التقيضين ..... ومنع المحالية لانه خلو في المرتبة .  
قوله (و لهذا)

اي لان المرفوع هو الكون في المرتبة لا مطلقا فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن - المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التي في المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذي في المرتبة والا لكان المرتبة في الاول عين المرفوع وفي الثاني عين الرفع والنفي قال الشيخ بتقديم السلب على الحيثية ، فيسعم عارض الماهية ايضا كالوجود

١- الهيات الشفا الطبيعة الجديدة في الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواي ، سعيد زائد» ط ١٣٨٠ في ص ١٩٦ الى ١٩٩

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية ولا يخلو منها في  
اي وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذي في المرتبة والوحدة التي في-  
المرتبة وهكذا؛ لا المطلق، لان النفي يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا اختر السلب  
فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باى وجه اخذت .

قوله (ص ١١١، س ١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحد الطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيى بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف  
ما اذا كان احدهما سالبا اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .  
ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذا الانسان مثلاً مخيى بحيثية المرتبة والذات  
قلت: لا يلزم؛ فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب  
الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضا اخذ الوجود لتقديم السلب على الحيثية .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا  
موجباً و سالبا حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب  
لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما  
فى قوة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما  
فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكننا لانجيبه باختيار احدهما لاجل  
انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و  
دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه ان الانسان لا يخلو عنهما و يتصف فى الواقع  
دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى



يمكننا ان نحمل احدهما عليه معيها بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص ١١٣ ، ١٠) : «وفي المطارحات من حيث.....»

لما كانت المطابقة المذكورة مزية لان المطابقة محققة في نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقتها وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيثها - الشيخ بالحشية المذكورة اي مطابقة الظل لذى الظل فاذا الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل .

قوله (ص ١١٣ ، س ١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اي استواء نسبة الوجود العقلاني الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون الواجب والعقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصديق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلاني الوجود الذهني للطبايع والمفاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلية مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهي بما هي موجودات في الذهن اي لها وجود رابطي بالنفس؛ كليات عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فانها «حينئذ» جزئية وليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اي السعة والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص ١١٣ ، س ٤) : «وفيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطوني ومن الادراكية ، وجوده الرابطي بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا - الوجود الرابطي بالنسبة الى وجوده النفس فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص ١١٣، س ١١) : «واما الامتياز الشخصي.....»

لما عقد الاشراق للكلّي والجزئي وفرغ عن الكلّي شرع في الجزئي لكن الاولى ان يقال: واما الشخص لانه ليس نسيئاً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص ١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً عن طريقتنا»

لما توجه على هذا القول ان الفاعل علّة بميعة للشخص لانه من علل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست الينونة بينها عزليّة اذ الوجود الخاص فقر بحث و ربط صرف بوجود الفاعل .

ثم ان ظاهر القول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألمين و انما لم يحمله عليه ولا القول الآخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقي بل لم يتعرض لها لان الماهية فيها اصيلة في التحقق والجعل وهي حيثيّة الابهام فمن اعطى الماهية لم يمتد التشخص ولا ارتباط للماهية والانتساب الذي قالوا به مقولي فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالي ان يقول هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص ١١٤، س ١١) : «بجزء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميّة لكان المنضم اليه موجوداً قبل الانضمام قبلية بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجي والشئ ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص ١١٥، س ٣) : «وان مجموع الكلّيات كلى»

اذ من المعلومات البيئية ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكلّية وضم الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئية ايضاً و كذا ضم الكلى الطبعى و هو الماهية التى لا كليّة ولا جزئيّة الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص ١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص ١١٦، س ٢) : «بتحقيق مسألة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكفيه الاثنيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء التحليلى .

قوله (ص ١١٦، س ٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص ١١٦، س ١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانها على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا وضعياً غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتداً فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته الوجودية هذا التماذي والتباعد السكاني كذا لها التجدد واليـلان والامتداد الزماني فللجسم في ذاته المتى كالوضع الا ان في اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والى الجسم او "لا" و الى هذه المعنويان ثانياً وهذا مرادنا من اللازم الغير المتأخر في الوجود فاذا صح ان الوجود متشخص له و صح ان الوضع والشيء متشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضمنية لوجود الجسم و اذا قيل التشخص بنفس الوجود اريد وجود نفس الطبيعة النوعية فان وجود ان اعراضه تشخصات للطبايع النوعية التي لاتفسها لالطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص ١١٦، س ١١) : «فما ذكره الشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم هذا التوجيه فان وجود الجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص ١١٧، س ١١) : «وكذا حال الزمان»

اي فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنده ليس مقدار سيلان الطبيعة بل مقدار سيلان الوضع الفلكي فليكن منظور المصنف (قدس سره) التحقيق لا الاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى الزمان والعدد والخط و نحوها ما فيه التفاوت وما به التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة الوجود .

١- و يرد عليه انه قد خلق في مقره ان التركيب بين الاعراض وموضوعاتها ليس تركيباً انضمامياً بل التركيب في جميع الاعراض و موضوعاتها بل في كل شيئين يحمل احدهما على الآخر انعادي عيني والتركيب الانضمامي انما هو في المركبات الاعتبارية تركيب البيت مثلاً .



قوله : « ما هو مصطلح القوم » أى المملول لا مجرد مالا ينفك عن الشيء او عارض مستمع الانفكاك .

قوله (ص ١١٨، س ٣) : «ومما استصعبه القوم»  
و بعض رؤساء الاشاعرة كالامام الرازى تمسك به للقول بالترجيح بلا مرجح  
الذى هو مذهبهم .

قوله (ص ١١٨، س ٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة.....»  
و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة  
فالدائرة المغلقة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدوائر المعظام الاخر والنقطتان  
الساكتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين  
الحركة ثلاثة اسئلة احدها ما مرجح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى  
مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو  
مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما  
مرجحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى ما مرجح  
هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة -  
المتساويتين قدراً و جهة او بحركة مخالفة قدراً او جهة خص هذا بالصدور  
والوجود فى الخارج دون ذلك .

قوله (ص ١١٩، س ٤) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»  
هذا محط حصول فائدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصية خاصة  
بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعاً و تبادلاً كما طرد  
الغير لحوقاً و اجتماعاً و تبادلاً قابلية القابل الفلكى على ما اشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل.....» فان كل نوع منه منحصر في فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً آخر دخيلاً في اثبات - المطلوب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة - مع معلول خاص كما يذكر في اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهي يقتضى ترتيب المعلول المعين و تأبى عن ترتيب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المفعول بالذات هو وجود الشيء ولا بد من سخيّة بين العلة والمعلول فاذا تحققت السخيّة تحققت الخصوصية «بثّة» بخلاف ما اذا كان المفعول بالذات هو - الماهية اذ كما لا سخيّة «حينئذ» كذلك لا خصوصية - .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصية التي في الفاعل العقلي وجود معين هو عين الهوية المخصوصة - ابي ذلك الوجود عن ان يتزع منه غير هذه الماهية المعينة الشخص - بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيو الفاعل» لان مادة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مر انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل في شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص ١١٩، س ٥) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذوات الشخصية لان الاحوال الخاصة من - العوارض المشخصة - لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصية .

قوله (١٢٠، س ٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذا الواحد مادة الكثير ان قلت :  
الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعي لان الماهية «من حيث هي ليست الاهی» قلت:  
نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لم تغطوا لماهية مادامت  
ملتفتا اليها العقل عنه في مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهية  
منهما ومن العوارض الاخرى الغير المتأخرة في الوجود ليس مطلقا بل ما كان في المرتبة  
بنحو العينية او الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مر .

قوله (ص ١٢٠، س ٨) : «فالمتكثر بالذات»

اي في ذاته هو المادة وليس المراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نفاه او لا  
عسوما مع انه محال في الواقع بل المراد ان ما يتكشر اولاً هو المادة المجسمة و  
لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى السراد المتكثر المكثرا ان قلت: بالاخرة  
يؤول الى الحركة فهي يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التي قال  
بمحاليتها هي المتكثرة بالكثرة الافراذية بالفعل لا بالكثرة الجزائية بالقوة كما  
في الحركة و هذا جار في الجسم ايضا .

ثم ان في قولهم : تكثر نوع واحد بالمائة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل  
القطع والحركة اشكالا من النقص بافراد النوع في عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا  
مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) في كتيبه: انه اذا تصورا خط بنصفين في  
الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونية بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكية- لكنها منطبعة- فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخيالية اذ الخيال عندهم قوة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانية واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتيز هناك ايضا بالمادة ولو احقها .

واما ثانيا فتقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثرا وجوديا طبيعيا و ماهية لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية و الماهيات - الجزئية فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد على تطفلا ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعية المشتة التى فى لا يزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيات بنحو الكلية بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لالهى و كذا الصور الخيالية موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثا فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصة - والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق الشخصات بالطبيعة - النوعية - والمشخص او اشارة الشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخرى حدوثا لابقاء واستدامه - لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحويلات وبالجسلة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعية - لا مطلقا اذ



قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة في رساله عليحدة اجابه لاستدعاء بعض الاصحاب<sup>١</sup> من شاء فلينظر<sup>٢</sup>.

قوله (ص ١٣٠، س ١٠) : «حركة القابل»

في الاستعداد و صور هي مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة.

قوله (ص ١٣٠، س ١١) : «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»  
و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية.

قوله : «ولولا الحركة»

اي الحركة الاستعدادية والجوهرية والاخرى العرضية الا رضيه والوضعية السماوية الرابطة للحوادث بالقديم.

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «وبالحركة ينقسم في الزمان»

اذ بالحركة يقع الشيء في الزمان و ينطبق عليه و من السئلة الضرورية للحركة - الزمان فكما يتكثر الماديات العنصرية بالاوزاع يتكثر بالازمنة.

قوله (ص ١٣٠، س ٨١) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اي بالآخر و هو الوضع ففي العبارة تسامح.

قوله : «فنسبة الحركة» لانه كما ان الهيولى ما لم تصر مجسمة لم تصر مكثرة كثرة وضعية اتصالية كذلك ما لم تصر سيالة منوعة لم تصر مكثرة كثرة زمانية اتصالية.

١- هذه الرسالة موجودة في المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب في طهران و قد ذكرناه في المقدمة .  
٢- ولنا رسالة مبسطة ابسطها الله المحشى الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها اليها احد من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدر الحكماء بما لا مزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص ١٢١، س ٤) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفريق لللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص ١٢١، س ٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاختلافه فكما صح ان كل نوع منتشر - الافراد مادي صح ان كل مالىس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد. قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل - المتدير فصل للفلك وفضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتميتها و امتناع القر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذا اتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لا يجوز ان يكون - الفلك او الفلكى مقطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصلاً . قلت: لو كان - الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيئته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصالية لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيسا يجوز و فيسا لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و على منفصلها الاتصال كما ذكرنا في مذهب ذي مقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفلك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص ١٢١، س ١١) : «وهذا التفصيل لا ينافي قولنا....»

الصواب ان يقال: لان هذا في التشخص بالمعنى الاعم من اماراة التشخص. او يقال: هذا في التشخص بمعنى التمييز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء الوجودات . فلا وجه له لان تشخص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميزاً ايضاً فالتمييز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى. واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصة السابقة الذكر ولا قابل كالعقول المفارقة. واما بالمادة القابلة فقط من غير مدخيلة العوارض اللاحقة للمادة كالفلك والفلكي واما بالعوارض - المفارقة - اللاحقة - لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر والعنصري و ليس المقصود حصر التميز فيها كما في الواجب بصفاته المختصة وفي العقل بماهيته وفي الفلك بفاعله و في العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصيل في التشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و صواب ايضاً اذا الامر في الواجب تعالى ظاهر و اما في العقول فعلى ان تشخصها بنفساعلها لان وجود فاعلها مقومها فئاتها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهي من صقع الربوبية كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للماديات واطافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقولية فلا تنافي التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص ١٣١، س ١٧) : «في تحقيق معنى الجنس والمادة»

اي الجنس الطبيعي والمراد بالانحوليّة الاتحاد الذي هو مطابق الحمل ومصادقه وكذا في النوع .

قوله : «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادة الاولى نسوع بسيط في نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس وذات المادة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجية جازي ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص ١٣٤، س ٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأئسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقي هو - الجسم فقط الذي هو مادة والمتبدل والزائل هو الجسم لا بشرط الذي هو الجنس بل تبدل النامي تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص ١٣٤، س ١٤) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهية الجنسية الجنسية



تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلا يحتاج الجنس الى الفصل فى شيئة ماهيته لان شيئة ماهية كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكم هو القابل للقسمه الوهية بالذات والكيف هو الهية القارة المخصوصة و هكذا وليس نقصانه لانه بعض - الماهية لانه فى لحاظ نوعيته ايضا بعض الماهية وايضا الماهية التفصيلية ايضا ناقصة - لانها ايضا بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية فى اجراء احكام الماهية - هو - الماهية النوعية - فبيان الفرق بين الماهية النوعية والماهية الجنسية - بوجهين : احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن - العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغريب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهما محتملا للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين الموارد المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مسراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتفقة .

قوله (ص ١٢٥، س ٧) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلقية والكيلات بالاتحاد ١ .

قوله (ص ١٢٥، س ٩) : «مبدع هذا الفعل»

اي الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التحريك الذي هو اثر القوة المحركة الحيوانية .

قوله (ص ١٢٥، س ١٧) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة في الذهن»

في كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخره عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما : ان الكثرة امر ذهني والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هي عينه

قوله (ص ١٢٥، س ١٩) : «فمنها ما يلزم .....»

اشار بكلمة «من التبعية» الى كثرة انحاءها التي لم تذكر و كلزوم تعيّنات صنفية و شخصية لطبيعه - نوعيه - و لزوم كثرة المراتب لتحقيق الوجود و لزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخر في الوجود و لزوم كثرة المفاهيم الاعتبارية لكل بسيط وغير ذلك .

قوله (ص ١٢٦، س ٣) : «ومنها مثل لزوم التعيين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التي هي صفاته من التعيين الذي له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذي له باعتبار ذاته او التعيين الذي باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر في قوام الجنس والابهام الذي في وجوده او التعيين

١- والحكيم المعنى دائماً يتكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاف للصور والمعاني وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام مبدورى والاتحاد في مقام الصعود والخلقية في النزول ولا يتفاوت الامر في الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالي خلاف للصور التفصيلية .

الذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادة لكنهما واحدة ذاتا والابهام الذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهد المصنف (قدس سره) .

قوله (١٢٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه وبين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان التحديد فى ظرف العقل لاغير والجنسية والفصلية وان كانتا من المعقولات الثانية ايضا الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص ١٢٧، س ١١) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمعالتها فلا بد من دخول المحل فى

حدّها .

قوله : «وفى المركب يتكرر» اى فى المركب من الصورة الطبيعية والعرض فان الجوهر مرّة داخل فى حد الصورة الطبيعية و مرّة فى حد العرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كبه .

قوله (ص ١٢٧، س ١٣) : «او قطعة الدائرة بالدائرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة الدائرة بالدائرة .

قوله : «على ان اجزاء الحد...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الاولى منه و هو عكس ذلك كن تعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحادة والدائرة بالفوس بان يقال الانسان رأس و قدم و اصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحوادة او كل زاوية من المثلث المتساوى الاضلاع ثلثا قائمة والدائرة هى القسي لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد والكل متأخر عن السجزة والفرق بين التقريرين ان في الاول استفساراً بانه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء الخارجية مع انه اقرب و يجوز هذا و في الثاني ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بانه ينبغي ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئية للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود (الى آخره) قوله : « بوجه » للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لاجزاء اصل الهوية كما في الاصبع فان اجزاء الهوية المأخوذة في مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مطلقاً كالجسم واما اجزاء كمالية الهوية كاليد او كمالية اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية حسناتها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم في المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذي هو الكم و هو قابل للقسمة مادة لهيئة الدائرة السطحية او الخطية و كذا مادة لهيئة الزاوية فان الزاوية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة محاطية السطح عند تقاطع خطين .

قوله : « والغلط في الاول ..... » ففي الاول اذا اخذ الاصبع في تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذي هو الاصبع لانه من اجزاء كمالية اليد التي هي من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء الاصل له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم، مكان المقومات و في الاخيرين اذا اخذ القسي في تعريف الدائرة و زوايا الحواد في تعريف القائمة اخذ ما بالذات الذي هو اجزاء الخط والسطح اللذين هما مادة الدائرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدائرة شكل و هو هيئة في



الخط والقائمة شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ا ه اخذ ما بالذات الذي هو الاتصال فانه ذاتي للدائرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسي للدائرة والحواد للقائمة وثلاث القائمة لزاوية من المثلث والكل باطل لان كلا منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص ١٢٨، س ٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقي لان ما قبله تام في اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص ١٢٨، س ٨) : «فيلزم ان يطل»

لان احد المتحددين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فيأتي .

قوله (ص ١٢٩، س ٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اي ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيدة و اما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسي والجسم الذي هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثاني معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص ١٢٩، س ٣) : « كيف والفصل .... »

يعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما لىؤدى التركيب الى الوحدة ان قلت هذا وارد على المصنف ايضا اذ الصورة شريكة العلة للمادة قلت: ماهى شريكة العلة هى العام البدلى من الصورة ان قلت فليكن العلة للجنس هى - العام البدلى من الفصل قلت: لما كانت المائة واحدة بالعدد باقية فى الاحوال والتبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فى الناطق بطوره و فى الصاهل بطوره و كذا فى - الهيولى و فى العقل المفارق .

قوله (ص ١٢٩، س ٨) : « من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

« من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

قوله (ص ١٢٩، س ١٢) : « قلنا المادة لما كانت فى ذاتها امراً مبهماً..... »

من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لائنها قوة بحتة لا فعلية لها ولا تعين حتى تأبى عن التحول الى الصورة فهى تتحد بالصورة جملاً ووجوداً لجواز اتحاد القوة والمبهم بالفعل والمعين وبالجملة اتحاد الالامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهىولى

١- حكيم محشى گمان کرده است که ترکیب بین ماده و صورت انضمامی است و بر قول بانهاد چند مناقشه کرده است ٤ بهر يك از این مناقشات چند مناقشه وارد است چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده است بهترین دلیل برهانی است که ما از برای اثبات حرکت در جوهر ذکر کرده ایم و بر ترکیب انضمامی بنا بر قول به حرکت چند اشکال وارد ساخته ایم اگر ماده و هیولا مقام و مرتبه ای از خود داشته باشد که صورت در آن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن مین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی متعاز از صورت باشد و هر فعلیتی بمای فعلیت آباء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که اخدهما علت و دیگری معلول باشد و در طول یکدیگر واقع شده باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما نوهه الحکیم المحشى انهما مترتبان فی الصعود اگر ساده

ليست بلامتحصل كالماهية اذ لها شيئية وجود ايضاً فلا تتحد<sup>۲</sup> مع الصورة اتحاد -  
 الماهية مع الوجود و ايضاً حيئية القوة تنافي حيثيه<sup>۳</sup> الفعلية<sup>۴</sup> كما ينادى به دليل  
 القوة والفعل المثبت للهيولى فكيف تتحدان وايضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ينافي  
 انعلية<sup>۵</sup> والمعلوليه<sup>۶</sup> بينهما المتقابلتين بل الحلولي<sup>۷</sup> بينهما فالتحقيق انهما موجودان  
 بوجودين الا انهما ليستا متكافئين كالماء والتراب بل مترتبان فى الصعود و ان لا  
 ينفك احدهما عن الاخرى فهما كالصورة الجسمية والصورة النوعية و بوجه كالبعدين  
 المجرد المكانى والبعد المادى المتمكن فيه وهل جعل الصورتين و وجودهما او جعل  
 البعدين و وجودهما واحد و ذلك بخلاف انجنس والفصل لفناء الجنس فى الفصل و  
 بالحقيقة وجود الجنس وجودات كما مضى فى الحاشية الاخرى ان قلت الجنس فى -  
 المركبات على قولكم كيف يتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و كيف يصحح الحاصل

←

مرتبه‌ی از فعلیت داشته باشد منجاز از صورت بافعلیت محضه است یا فعلیتی است که در آن شئی تحول  
 بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خود مرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در  
 «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده ایم  
 چون عقل صورت بلکه يك وجود واحد را بعد از تحلیل عقلی بدو جزء جوهری قوه الفعلیه و فعلیه الموجوده  
 منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت توفیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد  
 نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معین و واحدی علت هیولی نیست بلکه طبیعت صورت  
 علی التبادل وحدت صورت در این فرض وحدت شخصی است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجود شخصی  
 عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق و صورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این  
 کلام را ما در رساله<sup>۸</sup> حرکت در جوهری و شرح حال و آراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل  
 ذکر کرده ایم .

۲- هیولی شیئت وجودی و تحصیل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی  
 ندارد چون قوه در هیولا متحصّل است و هیولی بعینه جنس مبهم است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت  
 عقل اول از برای عقل دوم نیست و گرنه با هم ترکیب نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل است و تابع  
 نحوه<sup>۹</sup> تحقق هیولا می باشد

الذى هو الاتحاد فى الوجود بينهما فانهما عين المادة والصورة والتفاوت بين تين و  
ذين ليس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنى الاتحاد فى المركب -  
الخارجى ان يلاحظ بين المادة والصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من  
موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس  
والفصل فيه كاتحادهما فى البسيط .

قوله (ص ٣٩، س ١٤) : «فاذا وجدت مادة المركب.....»

فان المادة عنده قابل الاتحاد والتحول الى اشياء صورية كثيرة ووجودها وجود  
له انحاء ولا يابى كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يمكن  
تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل ان  
المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه  
الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ويوجد فى عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين  
فى حال الاجتماع وليس كذلك بل فى حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من  
المغايرة بينهما يصحح الحلول والعلية والمعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند  
الذى سبقه فى هذا القول .

قوله (ص ١٢٩، س ١٦) : «وصودف الجنس صادقا.....»

اي هذا الجنس الجنس الطبيعى الذى فى المركبات و هو عين المادة ذاتا واما -  
الجنس بما هو فليس واحدا بالعدد كالمادة التى كانت جائزة التحول عنده من  
صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقائق فليس  
واحدا عدديا يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضا لو كان الجنس بما هو هو كذلك  
لم يبق فرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى و هو بصدد ابداء الفرق عند قوله



(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

قوله (ص ١٣٩، س ١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامى  
اطبق .

قوله (ص ١٣٠، س ١) : «فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان فى المركب جنسه مادة جازية التحول الى الصور التى هى الفصول بخلاف  
البسيط كالعرض الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذ لا مادة للعرض يجوز عليها  
التحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الجنس والفصل فى  
البسيط موجود بوجود واحد وفى المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه  
مادة متحولة متحدة بصورة صورة- وفى البسيط لا مادة- كذائية- فالجنس ماهية لها  
ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) باتحاد  
الهيولى مع الصورة ففى الوجود عن الهيولى بل ان لها وجود استعدادى<sup>١</sup> كما ان للصورة  
وجود فعلى و بهذا يستتم الحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعدادى لما كان  
خفيف المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول الى فعلية لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى  
بين الوجودات الفعلية .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب      على الهيولى الانحفاظ منسحب

١- وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب كثرة الصورة لا ان الهيولى وجود استعدادى منحاز من  
الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءً على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة  
الكاملة اللاحقة وهكذا الى ان يتجرد الصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لا وجودات  
الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص ١٣٠، س ٥٤) : « فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية »

يعنى لو كانت المادة امرأ بعينه منضمّاً اليه والصور منضّمات و هكذا الجنس  
والفصل فى المركبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس  
بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى  
ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقية وان يكونا  
موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة -  
الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل  
وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة  
واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مبادئها القابلية و شرحت العالم  
تشریحاً فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته  
تكثير الواحد و ضمت كلاً الى سبب وجودها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و  
صدقتم بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلماً خلاء من المواليد حيناً و  
كان آجماً برهة و كان مملوئاً من الضفادع مدّة و كان مملوئاً من الافراس دهرأ و من  
الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تامّاً مرتباً  
مرجع الكل الى مقامها الهيولى ثم الامتدادى الذى هو « كعّاع صنف لا ترى فيها  
عوجاً و امتاً » ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر  
عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه  
بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغي ان يفهم خلق العالم الطيى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدوا و حتما فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب ان الجنس البعيد او القريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذها لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حدة الانسان بالجوهر القابل للابعاد التام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقي فى الاحوال و هى المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولسو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ : «ان العقل لا يتقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص ١٣٠، س ٥) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئة الماهية كغيره من الكليات الخمس لا شيئة الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئة الماهية بل شيئة الوجود

والجنس ماهية ناقصة فما شئيه النوع وكيف يكون النوع ماهية تامة . و منها :  
ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل . ومنها : ان الفصل متصور والوجود الحقيقى  
لا يحصل فى الذهن . و منها : ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها  
ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء  
الماهية و اذا كان وجودا كان الوجود جزء الماهية و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال : اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود  
كما هو ارفع شأنا من ان يكون مفهوما مأخوذا فى الحد كذلك ارفع من ان يكون  
فصلا حقيقيا اشتقاقيا الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل  
بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال : الوجود ليس مفهوم النوع بما هو  
مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات  
فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان  
يقول الفصل جزء الماهية مميز لها او النوع تمام الماهية المشتركة بين الافراد او نحو  
ذلك يبحث بحيث يبرى الى المعنونات والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين  
فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهية ولو ازمها فهي فصل والا فلا فالفصل له نحو  
من الوجود لا انه الوجود و سنبين تحقيق مراده و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقية  
الاخيرة بعد ورق الشاء الله .

قوله (ص ١٣٠ ، س ١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز  
بذاته المتعين بنفسه و كما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الاخر و  
عن الجنس .



قوله (ص ١٣٠، س ١٥) : «فالفصل ان لم يكن .....

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الآخر بخصوصية فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر ان كل تميز ذاتي لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «ففصول الجواهر»

اي يصدق عليهما الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتي .

قوله (ص ١٣١، س ٥) : «كما زعمنا اتباع الرواقيين»

لظنهم ان الصورة النوعية حادثة في المحل المستغنى لان الصورة الجسمية مستغنية في التحقق عنها والهيولى التي يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسمية و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوع جميعاً عرض والهيولى الاولى او الثانية وان استغنت في التحقق لىكن لا تستغنى في التنوع فانه الهيولى وان كانت هيولى مجسمة لا تتنوع الا بالصثور النوعية ؛ الا ترى انه لا جسمية فارغة عن النوعية- وكما انه بين الهيولى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية- والنوعية- ملازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع الفصول» و هذه الفصول ليست من الجواهر لان

١- في بعض النسخ : كما زعمه ....

٢- وقد ذكر هذا البحث مفصلاً في كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا البحث بما لا مزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والالتقوىم الجوهر بالعرض وليست اعداما فالصور النوعية وجودات خاصة كالفصول .

قوله (ص ١٣١، س ١٥) : « كما قال الشيخ »

و مثل البسايط الفصلية فيه البسايط الجنسية و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص ١٣١، س ١٨) : « فالجوهر النطقى يلزمها ..... »

اي النفس الناطقة من لوازمها الحيوانية فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتياً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاطراف والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع لفعليات كل القوى بنحو اعلى و ابسط .

قوله : « والجوهرية بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها » كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهية من الاسفار « ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسمية » الا ان يؤل اليه اى الجوهرية من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجهها الى الهيولى المجسمة و تعلقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهرية بازاها و اما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب -- الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوة .

قلت : الهيولى ايضا من الموجودات عند مثبتتها والعقل المجرد جامع الوجودات

التي دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابلية كل صورة وفي  
 العاقلة قابلية التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعدادية بحيث انبعثت  
 منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر العقلى السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل  
 المبادئ والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقوم طعام الائم  
 كلاهما كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاته وجوده  
 اذ بالمجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته ١

قوله (ص ١٣٢، س ٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»  
 لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متحدة بالصورة  
 عند فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء  
 ماهية المركب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشئ هو هو والجمع  
 حدها التام .

قوله (ص ١٣٢، س ٦) : «وان كان بعض الصور.....»  
 متعلق بقوله : «وكل مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لا يقارن  
 المادة دائماً وليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها -

١- و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشئ و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن  
 على (ع) و قد سل منه عن العالم العلوى قال عليه السلام: صور غريبة عن المواد خالصة من القوة والاستعداد  
 والسر فيه ان المادة غير داخلة فى قوام الشئ وشيئة الشئ بصورته التامة وقد قرر فى مفره ان مقارنة  
 الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلزم تلازمها مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز من هذا العالم  
 يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذا تم وجوده و كمل ذاته يتجرد  
 عن المقدار ايضا .

الطبيعى لا المثلالى فالوجود المادى والذات التى ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجوداً و من اللوازم الاخص لا المساوى لكن الانتزاعية تنافى ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالأظهر تفريعه على الابدع والمراد ان المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففى - الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعية

قوله (١٣٣، س ١١) : «ولو نظرت حق النظر.....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعانى المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما فى اطلاق الامكان على معانيه والقوة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص ١٣٣، س ٤) : «وساير الصور والفصول.....»

السرى فى كون الذاتيات فى الانواع عوارض لازمة فى النوع الاخير بل فى كل نوع عند ورود فصلها الاخير ان الطبيعة لا يتخطى الى مقام الا واستوفت جميع - الفعليات التى فى مادون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخص المستعمل فى السلسلة الصعودية وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوان والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايس .



قوله (ص ١٣٣، س ٦): «فحقيق الفصول ليست الالوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تعددها في العقل هل هي واحدة في الخارج في مرتبة تقرر الماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول - المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي<sup>١</sup> و اتراهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل منه بسبب التثنية لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتية ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية ؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل<sup>٢</sup> متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفي موضع من مبحث العلّة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لا فصل الحقيقي ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لمساهايات الفصول تحقق في الخارج ليكون بازاء الفصول - المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة في المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعني الكلي المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابل الاشتقاق اعني المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

١- و قد اثبتنا عدم تعليل اللاهيجي في اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مراده و اظهر الحق في الهيئات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تعليله في اصالة الوجود «هستی از نظر فلسفه و عرفان» ١٣٨٠ هـ ص ٥٦، شرح مشاعر لاهيجي ١٣٨٢ هـ ق ص ١٨١

٢- قوله (س ١١) : «الاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلاً .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لا يجب.....  
 ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات  
 قلت لما كان شيئاً الشيء بصورته وفصله والبواقي من الاجناس والفصول من اللوازم  
 كما صرح به تكلم في الفصول وهذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الكلام وما بعده  
 وها هنا بيان آخر اخص منه نتكلم به خارجاً عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقي  
 للانسان هو النفس الناطقة و هي عنده<sup>١</sup> وعند الشيخ الاشراقي (قدس سرهما) لا ماهيئة  
 لها سوى الوجود كالعقول وما فوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل  
 الاخير و صورها كالمواد بالنسبة الى الصورة الاخرة التي هي النفس الناطقة للنوع -  
 الاخير الذي هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجواهر الاخير فلا فصل الا  
 فصل الانسان و هو ليس الا الوجود .

قوله (ص ١٣٣، س ١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال في الكلى الطبيعي كثير لان القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين  
 وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثة مضت  
 في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية<sup>٢</sup> احدها: ان الجنس الطبيعي والفصل الطبيعي  
 والنوع الطبيعي كلها واحدة في الخارج تقوماً ووجوداً والتعدد ليس الا في العقل  
 و ثانيها : انها متعددة تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً ووجوداً  
 والثاني ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالي اما في عالم الابداع و هو وجود  
 ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلى اصنامه و اما في  
 عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمداني وهما سخيضان جداء و بانضمام قول المصنف

١- نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظرية والكشفية .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصوير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان الوجود واسطة في العروض لتحقيق الكلى لا انه واسطة في الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطة في العروض .

قوله (ص ١٣٤، س ٣) : «اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً»

اي محمولاً موجوداً في العقل .

قوله : «كمراتب الحرارة ....» فالحرارة المشتدة السيالة لما كانت متصلة واحدة ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول وللفصول المنطقية هنا في الفاتر والشديد الحرارة والاخر ليس بازائها فصول حقيقتاً اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقتاً اشتقاقية اذا وجدت مشتتة كما في مواضع اخرى واذ وقف هاهنا في حد و مثله القول في مراتب السواد السيل كالنستقي والعودى والنيلي والحالك .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اي لا اختصاص لهذا الحكم في الاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التي دونه فتتزع منه المفاهيم الكمالية والفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقتاً اشتقاقية فيها لان كلا منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص ١٣٤، س ٩) : «ثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحداً له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فان مافيه التفاوت و مابه التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١- لان الواسطة في العروض اقسام من الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالإنسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم أطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذالتخالف النوعي ليس تشكيكاً .

قوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «في خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاختلاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثاني والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملة و ناقصة و متقدمة و متأخرة وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هي الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك في الذات والذاتي فمعنى كلامهم ان التفاوت في حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادية - اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلم جرء والتسلسل تعاقبي مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعي في الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف في الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف في النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و في اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .



قوله (ص ١٣٤، س ١٥) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفي التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر الاتزاعي في الاكتمالية والانتقصية تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و انما يعقل ذلك في الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقي اربع و هي الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدية في المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يريان في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقلّة اللواتي كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانية والحقايق لا تقتصر من العرف واللغة .

قوله (ص ١٣٥، س ٢١) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى .....»

المراد بالماهية "ماهية الشيء هو اي قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت في حد الفردية او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص ١٣٥، س ٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتية يقول

به في المعارض ايضاً لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض انه لا يكون لشيء واحد الاطوار واحد ومن يقول بجوازه لا يقصره على المعروضات فمن فصل و جوز في - المرضي غير الوجود و منع في الذاتى ففي كلامه تهافت .

قوله (ص ١٣٥، س ٧، ٨) : «لانه بذاته متعين»

اي لانه حقيقة و هويّة بخلاف الماهيات التى عبر عنها بالمعاني الكليّة فانها امور مبهمه لا متحصله حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص ١٣٥، س ٥، ١٠) : «فهو بذاته متقدم و تقدم.....»

لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن التقدم ولا الشديد عن الشدة والكامل عن الكمال ولذا كان ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك .

قوله (ص ١٣٥، س ١١، ١٢) : «وعنده نقص و ناقص.....»

لما كان النقص عدماً لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلك فان حيثيّة الوجود حيثيّة الابهاء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبة فاقدة لكمال مرتبة اخرى و هو يكون عين حيثيّة هذه المرتبة من الوجود و حيث ان له معنيين حصل التوفيق بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود مما يتفاوت كمالاً و نقصاً وبهذا ايضاً يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هي انه اذا كان للوجود مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والكمال عين المرتبة الكاملة والنقص عين المرتبة الناقصة لبساطة كل مرتبة وعدم تركيبها من جنس و فصل فان المراتب كالفصول الاخيرة البسيطة او الاجناس - العالية البسيطة والكمال والنقص متباينان كان حقيقة الوجود كثيرة لا واحدة وبيان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبة لمرتبة اكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبة الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجمعي فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفي الحقيقة المشكلة التفاوت بسنخ الحقيقة لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ الحقيقة .

قوله (ص ١٣٦، ١، ٢) : «وكذا المشائون زعموا.....»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص ١٣٦، ١، ٢) : «لانه كساير المعاني.....»

اي لان موجوديّة العامة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلي و هو حكم الوجود العام قلت الوجود في قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنوي بل لا حكم له لانه القاني فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفي عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مراتب ذاتية متفاضلة و اين هي من المفهوم فاذا جعلت المرآت مرئيّة وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لاحقيقة .

قوله (ص ٣٦، ١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل في ذاته امر بسيط اي ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اي شيء من الاعراض الخاصّة من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقا ذاتياً وان صدق صدقا عرضياً اذ لو صدق شيء منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجتسماً بواحد عن التسعة و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً  
لأنه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطي بالموضوع وهو بعد تمامية ماهيات  
المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثير من الاعراض توجد غير داخله تحت الاجناس  
التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود -  
الخاص الامكاني و نحوها عندهم و عدوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون  
كل جوهر مجنئاً بالجواهر حتى يصدق عليها صدقاً ذاتياً بل ربما يصدق على شيء  
صدقاً عرضياً و من ذلك فصول الجواهر وبالجمله فالفرق بين مشرب المصنف (قدس  
سره) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصه و عندهم ماهيات  
بسيطة كما حققنا .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣) : «فصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذي هو السواد لازم غير متأخر في الوجود لفصله المقسم و بعبارة  
اخرى الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما  
يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود والاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذي  
ذكروا حصل التوفيق بين قولهم ان الاشد والاضعف في السواد مثلاً يرجعان الى  
الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشدية والاضعفية معاني النور والسواد و  
غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا  
فصل النور و غيره .

قوله (ص ١٣٦، س ١٣، ١٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا ان الفصول  
ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهية وان استشعروا رائحه



ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجئها كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايّه حقيقة كانت كما ينادى به ادلتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيات فلما علمت ان الاختلاف التبايني كالنوع والجنس و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهية فصلية مباينة بتمام ذاتها البسيطة لماهيّة فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلائن الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت في النوع الواحد في حد الفردية وفي الجنس بالفصول قول بالتشكيك في حقيقة الوجود فان الشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به في الاسفار من الوقوع في التشكيك في الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسي في العقل الاول على الثاني وفي الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت في الجوهر غير ما به التفاوت وهما في الوجود واحد انما هو بناء على تأويل مذهبهم في باب تباين الوجودات كما مر في اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصلين و محققين فكيف يتقوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوي و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هي متخالفة .

## المشهد الثاني

قوله (ص ١٣٧، س ١) : «المشهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والاولى» .

اي في فعله وانشائه المبدءات التي هي في الحقيقة من الآخرة وليست من الدنيا «الاول تعالى تام الوجود» اي ليس له حالة منتظرة «فوق التمام» اي كسل وجود وكمال وجود فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني او صفة خاصة بالثاني واما كونها في الاول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان «او ارادة» خلافا للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافا للمعتزلة القائلين بان الداعي على اليجاد ايصال النفع على العباد وليس عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء

قوله (ص ١٣٧، س ٥) : «فلا يعتبره تغير ولا تأثر و انفعال من غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انضمامية من القاعلية الزائدة الحادثة واما الانفعال عن الغير المنفصل فهو ايضا يلزم لان العرضي الحادث لا يمكن ان يعلل بذاته القديمة او تعقل زايد للفعل من الصورة المرتسمة او تعقل الاصلح كما يقوله المعتزلة في باب مرجح الحديث<sup>١</sup> اولات تعقل لغرض زايد والاسم يكن مختارا حقيقيا كما في المختار - الامكاني حيث انه مسخر مقهور للتصديق بفايدة الفعل «ولو كان في وجوده» هكذا في كثير من النسخ والصواب في وجوده من داع زايد او وقت كما قال الكعبي اختص

١- اي الحادث و قد اختلفوا في مرجح حدوث و اتم الاقول مختار العرفا : «وللناس في ما يشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة او آلة لو استدعى فعله الكلى مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعليّة والحال انه تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليّته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لا يلزم تأخر فاعليّته عن الغير اذ لا علة للداعى او الوقت او المادة او -  
الآلة سوى ذاته لا ذلك - التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت او نحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شيء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»  
لانه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو  
تغيّر فرضاً لكان تغيّر الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة بل المعلولة  
لمعلولة .

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «طبعاً»  
هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهولى فى الانقلابات العنصرية قسراً فان التغيّر  
ات فى العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلق الصورة الهوائية  
عن الهولى و لبس الصورة المائية و خلق البياض عن القرطاس<sup>١</sup> ولبس السواد واما بطريق

١- لان الخلع واللبس تكونان فى الجوهر والعرض ولا يختصان بالعرض او الجوهر فقط

الاستكمال كصيرورة الجماد ناميةً والنامى حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة  
حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شىء زائد<sup>١</sup>

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»  
لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا تتحرك  
لكونهما دفعتين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدرج والحركة الجوهرية<sup>٢</sup>.

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «فهو ذو ماهية لا اقل»  
لان كل ذى مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالملحق بشىء ان لم يكن فى مرتبة  
من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشىء ذا مادة حاملة لاستعداده  
ايضاً لان القوة التى فى الخارج والخلو الذى فى حاق الواقع الذى هو مرتبة من الوجود  
لها قابل واقعى هو المادة وان لم يكن فى المرتبة من الواقع التى هى شيئية الماهية<sup>٣</sup>  
فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التى هى الامكان الذاتى والخلو الذى فى مرتبة  
الماهية من حيث هى يكفيهما القابل للتعملى العقلى ولكن الاول تعالى لما كان صرف  
الوجود الذى لا اتم منه وهو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه  
خلو<sup>٤</sup> و كان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه فى الموضوع الواقعى العينى وحامل  
الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم  
بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً».

١- لان فى الاستكمال على طريقة صدر المتألهين ليس لم ليس لا خلق وليس و بناءً على طريقة الشيخواتبائه  
واترا به خلق و ليس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ قائل بالخلق واللبس حتى فى الاستكمال الطولية  
٢- بناءً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات فى الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعى و  
اعلم ان ههنا بحث ذكره المصنف فى الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراق



قوله (ص ١٣٨، س ٦) : «في الإشارة الى ان صفات الله تعالى.....»

ان قلت : هذا المشهد في افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام في معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في المشهد الاول فايئة مناسبة لهذه الإشارة بهذا المقام؟ قلت: مناسبة من حيث انها مبادئ الفعل فان الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقاً بمبادئ اربعة هي العلم والمشيئة والارادة والقدرة سيما انه يصدد اثبات انه تام الفاعلية و غنيتها عما سواه و انه دائم الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات يثبت هذا ولا سيما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصاً ان احدي مراتب علمه الحقايق المتأصلة التي هي ارباب الانواع وانها في شيء المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدي و تسوق الى الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص ١٣٨، س ١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل.....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل و يمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من باب التفعيل اى يعتقد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلى من اعتقاد شوب القوة فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع في كلام المعلم الاول اى من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور فى المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قراءة التفعيل ضمير غيره فى قوله: «لا جهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثانى الى وجوده او انه اسم اى غير هو لانه قد يكتب بدائرتين

١- و كلما له مدخلة فى فاعليته تعالى يكون عين ذاته فتكون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاته .

إشارة إلى صفتي الجمال والجلال وقد يكتب بدائرة واحدة إشارة إلى اتحادهما و  
عينيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن أن يكون اسماً في قوله تعالى «سُورِهِمْ آيَاتُنَا فِي -  
الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ آيَةُ الْحَقِّ» .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وقد مر أن وجوده كل الوجود.....»  
قد مر في الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر وأما أن صفاته كل الصفات فعله كل  
العلوم كما قال تعالى: «وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» و مشيئة كل المشيآت  
كما قال تعالى «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» و قدرته كل القدر «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ  
قَدِيرٌ» وهكذا .

قوله (ص ١٣٨، س ١٣) : «وما هذا شأنه يكون كل شيء»  
أي وجوداً من حيث الظهور وأما الأشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام و  
من حيث شئنة الماهية فهي دون الظهور كما أنها دون الوجود .

قوله (ص ١٣٩، س ٣) : «ومن استصعب»  
فإن صورة الشمس مثلاً التي هي علمنا لا يحكي عن القمر والشجر والحجر فضلاً  
عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذي هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً  
الاقდس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب أن علمه وجوده البسيط المبسوط ووحدته وحده حقيقة حقيقة لا  
عدديه محدودة كوحدة الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقي حاضر ذاته لذاته  
فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لا نطواء كل وجود في وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم واحد و صورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه<sup>١</sup>.

قوله (ص ١٣٥، س ١٠) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضا اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن فماهياتها محفوظة في المواطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها في الذهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه ظلماني ميت مجهول دائر زایل فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شيئية الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجردا بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهي عليه حقاً و حقيقة<sup>٢</sup>.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

١- لان تركيب الوجود مع الماهية تركيب ميثي اتحادي والتلخر والعروض انما يكونان في الذهن والتحصل العقلي

٢- لان الوجود الذي علم بالاشياء الخارجية و حلة لتخطتها اقوى من المعلوم الملائم والمطول الموجود في العلة بوجود جسمي كان اتم و اقوى والحد من الوجود الفرقي الخاص للمطول واما نفس المعلوم الحاصل للعة او نفس المعلوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء موجود تبعي وليس وجودا للمطول في العلة من هذا القبيل

٣- واهل الحق ذهبوا الى ان حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه في علم الحق و مرتبة الواحدية للاحاديات الذاتية التي تلقى فيه جميع التعينات و كافة الالات .

قوله (ص ١٣، س ١١، ٢٢) : «فوق الشيء<sup>١</sup> ويزيد»  
والأظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما أمرنا إلا<sup>٢</sup> واحدة»

أي ما أمرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة إلا كلمة واحدة «فإن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» أو ما عالم أمرنا إلا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس سره) أن جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب وعالم الأمر كلام الله ومثله النفس الناطقة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع أو ما أمرنا الذي هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه إلا بتكثر الماهيات إلا واحدة وهو كلمة كن التي بها الماهيات يكون وإنما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص ١٣، س ١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»

أي لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة إلى الجسم لكونه مركباً وكثيراً من حيث التركيب من الهولي والصورة وتركيب الجسمية من الأجزاء الغير المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان في ذات الحق كثرة بالذات فلا بد أن يكون وحدة فيئية أنزل من وحدته ذاته بأن يكون واحداً بالذات كثيراً بالعرض لأن الماهية والامكان ونحوهما مجعولة بالعرض .

١- س ٤، ٤، ٦

٢- والمراد بالأمر هنا ليس الأمر التشريعي لأن الأمر التشريعي كنهيه متعدد كالأمر بالصلاة والصوم والحج وسائر المبادات فالأمر هو الأمر التكويني وما هو من صفاته تعالى واحد بالوحدة الانطلاقية وهو الوجود المنبسط على الماهيات .

٣- أي الوحدة الظلية التي تعكس من ذاته وهو كظل تابع للذات .



قوله (ص ١٤٠، س ١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سمّ: بالنور والظل والظلمة . وان شئت سمّ: بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اى ماهيته الامكانية- فبجهة الوجوب او النور او تعقل مبدء صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود او الظل او تعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك - الاقصى و بجهة الامكان او الظلمة- او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الاقصى الاشرف بالاشراف والاخص بالاخص كمن تصور فى نفسه كمالاً وحصل منه فى وجهه نظارة و بشاشة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباضاً و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الانصارى (قدس سره) بالفارسية : « الهى چون در تو نگریم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگریم خاکنم و از خاک کمتر » .

قوله (ص ١٤٠، س ١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يصف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل - الجهالات التعقّلات والمشاهدات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ : ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه -

١- بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط و انقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكمره عيب وجود الجسم والله هو العزيز عن صفات الاجسام .

خطأ اذ ليس مرادهم ان الامكان او الماهية نفسها مصدر بل وجود العقل مكتسباً كسوة الامكان او كسوة الماهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضافاً الى الواجب بالذات مصدر للعقل الثاني و قد اشار (قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه الاشياء الى العقل تفويض و مناف لمعوم قدرة الله تعالى و بيان الدفع ان الاسناد الى العقل مثلاً لا يتنافى الاسناد الى الله لان العقل يد الله و كلمة الله على ان اسناد العقل الى الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل مادونه من الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو ان المراد بهذا الواحد الصادر ان وجود المنبسط الصادر عن الوجوب و هو واحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية فلا يشذ عن ساحه حضور صدوره وجود والماهيات الاعتبارية صادرة ثانياً و بالعرض و هذا في النظام الجملي واما في النظام التفصيلي فبالترتيب الذي ذكره شكر الله سبحانه و لمعه (قدس سره) لهذه الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخر الرازي و ان الكثرة في العقل ولحقوق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي قوله (ص ١٤٠، س ١٧) : «قال الله تعالى : و اوحى في كل سماء امرها»

اي نفسها العقلية التي هي من عالم الامر والموحي اليه هو السماء الطبيعي والوحي لغة السرعة .

قوله (ص ١٤١، س ٢) : «الى غايات عقلية.....»

اي العقول المرضية من الطبقة المتكافئة و هي ارباب الانواع فان الموجودات الطبيعية يتحرك جوهرها حتى يشتد وتتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعة بمد

بلوغ آجالها الى صورتها المثالية ومعناها ونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعية مع استنادها الى اشواق واردة تهافت لا، انها تكون حينئذ اراديه .

قلت المراد بالطبيعية هو الجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضا لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم - الاول ان حركة الفلك طبيعية .

قوله (ص ١٤١، س ٧، ٦) : «فيكون الجواهر المفارقة.....»

اي ارباب انواع البسايط والمواليد العنصرية على عدد المحركات والحركات الكلية الحادثة المنقطعة في كل نوع نوع و اما الدائمة في الفلكيات فيانها على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص ١٤١، س ٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارساد الفاضل بطليموس فهي اربعة وعشرون .

قوله : «هي صور هذه الحركات» المراد بالصورة في الموضعين ما به الشيء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص ١٤١، س ١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر في هذا الاشراف والمراد بالجنود في الآية اعم من - المبادئ المفارقة والمبادئ المفارقة والمبادئ البرزخية - كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادئ انير المفارقة والملائكة المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادئ المفارقة العقلية والملائكة الصافات صفات والسابقات

سبقاً لا تحصى فان الانوار الاسفهبديّة الكاملة بعد مفارقة النواصيت يلحق بالقوا .  
 ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشراقي (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٢، س ٦) : «ومنهم من زعم أن مادة هذه المحسوسات.....»

و كان الوجوب الذاتى والدوام الزمانى عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من  
 الطبايعيّة والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمخالطة من باب  
 اشتباه العام والخاص او من باب سوء التآليف والاستنتاج عن موجبتين فى الشكل -  
 الثانى هكذا الفلك او المادة باقسامها او الزمان و نحوه دائم والآله هو الدائم فالفلك  
 هو مثلاً الآله و من تفوّه من هؤلاء بان المادة هى المبدء فهو اقرب الى التأويل بان  
 يراد بالمبدء المبدء القابلى و هو اول السلسلة الصعوديّة .

قوله (ص ١٤٢، س ١١) : «وهم الحرثانيون»

وهم منسوبون الى «حرثان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم -  
 التخميسيون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هو المكان كما ان المجوس  
 ثويثون والنصارى تثليثيون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانيم باقنوم الوجود و  
 اقنوم العلم و اقنوم الحياة و كلامهم اقرب الى التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار  
 المفهوم العنوانى لالحثيات المختلفة للوجود والعلم والحياة كانوا موحدّين و  
 هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» والضمير فى  
 انها خمسة الى الآلهة المستفادة من المقام لا الى الاله لمكان الهيولى و غيرها ولا  
 الى المادة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص ١٤٢، س ١٤) : «وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

اى كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن



نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص ١٤٣، س ١) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلاح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعامل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان - العالم مستتراً اضعافاً مضاعفة - بنور الوجود الذي هو خير محض و اية مصلحة في العدم الذي هو شر محض .

قوله (ص ١٤٣، س ١٣) : «ما تخيله في وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه او تصوره في وهمه لان الوهم يدرك المعاني لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخييل في الوهم ما هو فعل - المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذي استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا - استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور في الخيال مثل تصوير الخيال نور - السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمي .

قوله (ص ١٤٣، س ١٤) : «بنور هدايته»

اي بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (ص ١٤٤، س ٣) : «ما تصوره»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو -

الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكمال  
الباطل و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قوله (ص ١٤٤، س ٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»  
وقد قال على عليه السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به»  
والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :  
«جمالك في كل الحقائق سائر وليس له الا جلالك سائر»  
وايضاً جميعهم مسلمون لانهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم  
باستشعارهم وان المستشعر به ماذا كما قيل :  
اگر مؤمن بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین دربت پرستی است

قوله (ص ١٤٤، س ١٢) : «لان امره ماض»  
المؤتمر بهذا الامر الماهية في الكل والمادة في البعض والامر الوجودي الذي  
هو كلمة كن اذ تعلق بماهية قبلته والصورة التي اذا تعلق بمادة انقادت لها فاذا  
قال الحق لماهية الالف اقبل الوجود الاستقامي قبلت و لماهية الدال اقبل الوجود  
الاعوجاجي قبلت و لمادة الورد اقبل الوجود اللطيف العطري قبلت و لمادة الشوك  
اقبل الوجود الشوكي قبلت و هكذا في الماهيات والمواد الاخر ففي الكل لاسبيل  
الاطاعة لا تستطيع تمرداً ولا خلافاً لانه امره الذي بلا واسطة بخلاف الامر التشريعي  
لانه امره الذي بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة  
امرها لقواها الذي بلا واسطة من جارحه او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها  
الذي بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص ١٤٥، س ٣) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و سرور و مبهج و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاعتباط ونحوها والتوقيف الشرعي ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسمية الخاتم والطبايع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله ختم الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لفظ العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى في الحديث القدسي «من عشقني عشقته و من عشقته قتله ومن قتله فعلى ديته و من على ديته فانا ديته» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدروا جسم غفير من المعتبرين من العامة والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور<sup>١</sup> والمحقق البهائي<sup>٢</sup> والعلامة محسن الفيض<sup>٣</sup> (قدس سره) وغير هؤلاء والسر في عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على السنة الطريفة ان النبي من حيث انه نبي مؤدب الناس بالآداب الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبي من مقام الوحدة الا من حيث هو ولي كقوله «لى مع الله وقت لا يعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبى له .

١- صاحب المجلى في المجلى الطبعة الحجرية ١٣١٦ هـ في ص ٢٨

٢- الكشكول لشيخنا البهائي قده غ ٢ ط ١٣٨١ هـ في ص ٢٥٠ .

٣- و به قال العلامة الكاشاني في كتبه كالواهي والعلم اليقين والحقايق

قوله (ص ١٤٥، س ٤) : «اجل مدرك...»

اما انه اجل مدرك فلان العقل الانساني اعلى مدارك الانساني والله تعالى مبدء العقل الكلي الذي فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجل من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلى ومن الاكتمالى والوجهى الاكتمالى واتمى واحد من الثلاثة يكفى فى اتمىة الابتهاج والعشق فكيف وقد اجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص ١٤٦، س ٣) : «سعادة العشاق المشاقين...»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شائق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز فقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شائقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الاخر على ما ذكره (قدس سره) .

مركز تحقيق كاميون علوم اسلامی

قوله (ص ١٤٦، س ٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بدء لها من الاستكمال ذاتاً وجوهراً بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير المتناهية و كفيته وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فى



وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : « كل يوم هو في شأن »<sup>١</sup> ففي كل حين ابتداء و إعادة و ايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث اثنه يترك البدن و استعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأثرت لهما .

نه فلك راست مسلم نه ملكسرا حاصل آنچه در سر سويدهای بنی آدم از اوست فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسي<sup>٢</sup> ولا يتيسر لهم مظهرية الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التي للانسان الكامل مع اثنه يلزم انقطاع الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون و اما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كامله من عالم العناصر و ترفض البدن و تتصل بالافلاك و تحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو تناسخ باطل<sup>٣</sup> .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور في الحركة حتى تصوير مشددة واشتدادها ان تستغنى عن السحال و تتحول الى عالم المشال و تصوير كنفوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعاني و جميع -

١ - قرب حق از قيد هستی رستن است نی بیایا و به باین رستن است

٢ - واعلم ان معراج يونس ع كان في الماء و معراج النبي في السماء .

٣ - واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالته فنائه في الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفنائه و صفقه يتحقق الطامة العظمى

النفوس في الحركة حتى تصير مشددة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولا<sup>١</sup> فالنفوس الناطقة القدسية تصير عقلا فعلا و روحا قدسياً والنفوس الحيوانية تصير عقولا<sup>٢</sup> متكافئه في الطبقة العرضية فتستهلك فيها و هي محشورة الى الله<sup>٣</sup> واما النفوس الفلكية فعلت كيفية وصولها الى الغايات و يوم القيامة يوم نسبته الى كل الاوقات بل الى الدهر الذي هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الزماني الى ساعاته و دقائقه في الشاملة والمشولية بل نسبة الاوعية الى هذا الوعاء نسبة ذوات الاوعية الى الحق المحيط تعالى شأنه و جعل وعاء الوصول الى الغاية من الاوعية الزمانية للموجودات التي في السلسلة العرضية الزمانية من الاوهام - العامية فطلب الغاية - الاخيرة متوجها الى غابر الازمان كطلب مبدء المبادئ ملتفتا لفت مواضي الاخيان فكما ان الحق المنزه جلّت عظمتة في مرتبة احديته و واحدته لتمايمته و احاطته و تجرده عن الماهية فضلا عن المتعلق فضلا عن المادة لا يسعه - الزمان كذلك في مرتبة قهاريته و ظهوره بوحده في آخرته .

ان قلت : كيف دثور كل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانبياء . قلت: الوصول الى الغايات بنحو التحول و معلوم ان عند التحول فناء المتحول منه في المتحول اليه والا لم يبلغ الغاية الا ترى انه عند صيرورة النامي حيوانا والحيوان انسانا والعقل بالقوة عقلا بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

١- ولكن عقولا لاحقة

٢- لا يبعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المعجدة بالتجرد البرزخي هو العالم المثال لكل فرد مادي و ان حشرت احيانا مع العقول المتكافئة انما هو بتوسط الفرد البرزخي .

٣- لان الملائكة في المبدء والعود والاجمال والتفصيل واحد جدا .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا في الانسان الكبير ومع ذلك لا فعلية و كمال في مرتبة سابقة  
الا وفي اللاحقه فكل ما ترى في الكل الافرادى اجره في الكل السجموعى فاقصر  
وارقا «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد  
اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل  
فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئيه  
الشيء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة  
والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشيء واحد  
مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصا وهذا لا ينافى ان يبقى شيء هو نوع آخر  
برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبائع الى الغاية بل ولا مادة له بما  
هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو  
بالدءور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعديّة الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهي منزلة  
الكل المتناهي فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و  
توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات  
والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمته غير متناهي- لان وعاء كل شيء  
بحبه، ان متناهيًا فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه  
فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كليّة العالم و بعديتها لمبدء المبادئ لا بدء ان تحافظ

البرهانين فتكون ذا المعينين فتجمع بين الحدوث و دوام الفيض و قدم الجود من قديم الاحسان والا «حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء» و ذلك يتم بالقول بالحدوث - الدهري الذي حققه السيد الداماد (قدس سره) و نحن قررناه في مواضع اخرى او بالقول بالحدوث الزماني بمعنى التجدد و سيلان الطبايع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلك يجب عليك ان تجمع بين الوضعين و هو الحسنة بين اليتئين بل الفوز بالحسنين فتؤمن بدور الدنيا باجمعه و بلوغ العالم الى الغاية القصوى بكلية «بكلية. خ، ل» توقن ايضاً بعدم اثبات وجوده و نفاذ كلماته و عدم افول نسوره فاعرف تفلح و ليعدرنى اخواني فى مشيى على خلاف هذه التعليقة فان هذا المطلب من اهم المطالب .

قوله (ص ١٤٧، س ٣٠١) : «نفوس المترددين.....»

اي الذين لم يتمكنوا فى مقام التمكين ولم يتخلصوا من التلوين فقد يتعلقون بالملاء الاعلى و قد يسقطون فى مهوى الدنيا ولم يذكر اصحاب اليمين من السعداء و هم من عشاقه فى المظاهر الجزئية كاصحاب الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائرة الفانية و اولئك يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائمة الباقية اذا درجهم فى النفوس المترددين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة الكلية حتى يشمل الجزئية و حينئذ العلو باعتبار جنبه البقاء.

١- حدوث دهرى معنّى محضى نادر و حدوث عالم وجودى اثباتى نمى كند چون وجود سرمدى حق كهملت دهر «مقول» است قديم است ناچار معلول أنهم قديم است و عالم دهر علت عالم ماده است و عالم اجسام معلول دهر و لقائل ان يقوله اذا كانت الملة قديمة و المدم المعتبر فى الملة «اي عدم المعلول» قديم پس عالم دهر قديم زماني است و همجنين معلول آن اللهم الا ان يقال بالحركة الجوهرية فى الاجسام كما قرره المصنف والماتن



قوله (ص ١٤٧، س ١٠) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركباً  
الاوله نفس و حيوة .....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل المعلقه فانها من شئون -  
النفس الكلية منزلتها منها منزله- الصور الخيالية- من نفسك المنطبعة و نفسيه- كل  
نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبه- ادراك الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات  
العقلية- عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً  
بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرك والمدرّك فكون كل صورة  
مثالية من عالم المثل الاكبر او الاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س ١١) : «لا بد وان يكون امراً عقلياً....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسماني  
بمدخلية الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذ لم توجد بعد و  
حيثما وجدت فهي غير وضعيّة اذ الوضع في المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى  
وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً متقللاً للهيولى صورة ما وهي واحدة بالعموم  
والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما في-  
الحقيقة شرط لوجود الهيولى و فاعله الواحد بالعدد الذي هو المفارق والصورة الجسمية  
متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة او المتناقضة والحركة لا بدء  
فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنية  
فلا بدء من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب<sup>١</sup>

١- واعلم انه بناءً على اتحاد المادة والصورة وجدا فالامر في حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم  
اما حدوث الصور على نحو التدرّج والحركة الدائمة واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث-  
الكائنات من كتم المبدء لانه ليس للهيولى حقيقة منحاة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان  
قوى جداً وان فقل منه الاكثرون

قوله (ص ١٤٨، س ٦) : «في لمية دخول الشر في القضاء الالهي» .

اي سببه الهولي كما سيصرح فالهولي جته و وقاية في باب انتساب الشر الى الوجود كما ان الماهية جته و وقاية له في باب انتساب النقص اليه كالتقصية الامكانية التي يترائي في العقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر في القضاء الالهي فهي انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والاخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نقي و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم في التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذو خيرات غالبه مجعول لا بما هو ذو شر مغلوب فالنار مجعولة بما هي ذات خيرات لا تعد لا بما هي محرقة لتوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعاني الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص ٤٨، س ٩، ١٠) : «دون الطبايع والاجرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الاضواء والانوار العرضية فيسونها الهيئات الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنورية بالانوار العرضية والاسفهبديه الفلكية والانوار القاهرة الاعلين والادنين ومرتبته قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية بل الوجود بشرائره نور والوجوب الذاتي نور على نور .

قوله (١٤٨، س ١٢) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسية الواحدة بالطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها عسل العنصریات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهدية وقواها و اشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هي في اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، س ٥١) : «وبما هي في اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية ظلمة الا انها بالنسبة الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة الى النير و شعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و في ذاته ايضا وكذا القوة والاستعداد في انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذي هو فعلية محضة لا قوة تعثرية و ادناها الوجود الذي هو قوة بعته لا فعلية فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهولي نوع بسيط جنسه مضمن في فصله و فصله مضمن في جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص ١٤٩، س ١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم.....»

بالمعنى الذي هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بد وان يصير نوعا من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هي الطبيعة السارية في كل الاجسام وليس المراد من الحيثية الجسمية فقطاي بالمعنى الذي هو به مادة و نوع من -

الانواع المرتبة فانها في نوعيتها المرتبة غير محتاجة الى الصور النوعية المتكافئة لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطاً في عالم فكيف الجسمية والصور النوعية انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئي في الجسمية وفي الهيولى بها و لهذا بعد تمامية الهيولى في التحقق بالصورة الجسمية فهي محتاجة بعد الى الصور النوعية ولكن في التنوع اى في صيورتها نوعاً نوعاً في تحصيلاتها الثالثية كالجسمية او الهيولى المجسمة في التحصيلات الثانوية لافى التنوع الربى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع برأسه في السلسلة الصعودية و ان لم يكن كل من الثلاثه منفكة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء دائماً وان يكون الشيء نفس الشيء ثم ان الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثالية لكل شيء وبين الدليل الذى ذكره فى الاشراف الثامن ان هاهنا استدل من مملك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مملك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص ١٥٠، س ٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هي مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعة النفس كما مر .

قوله : «ثم ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانياً الحركات الطبيعية من الاينية والكمية والكيفية وثالثها ما يحصل من الحركات فى الغايات من التحيزات والالوان والطعوم والروائح والاشكال والمقادير و نحوها والمراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو التشان .



قوله (ص ١٥٠، س ١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكاني والتماذي السيلاني الزماني والوغل-  
الهيولاني لان وجود صورته للهولي فشأنه الذاتي هو الكثرة فما هو شأن الكثرة كيف  
يكون علة لوحده و اتصاله .

قوله (ص ١٥٠، س ١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصئة على الحركة الجوهرية- والمراد من بيدها وهلاكها.  
لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانيّة والزمنيّة وغيبوبتها السكانيّة- والزمانيّة-  
في كل جزء من الآخر متشابهة- بالاعدام والبطلان و ما يترائي فيها من ثبات ما فانما  
هو من اشراق النفوس و في النفوس بما هي نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع  
و رب الارباب فاذا نزع هذه الاشراقات عنها وردت الودائع الى اهلها ولاحظتها  
فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دورها على ان ما في لحاظك و علمك من-  
الهيولي الاولى والهيولي المجسمة والهيولي المنوعة بالطبايع السiale اللواتي هي  
نيران ذات لهب ذي ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن  
تراه له ثبات و وحدة و نورية لان العلم مطلقا وجود نوري و هذه اشياء وجودها  
العلمي اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبى والمسفارقي الذي من  
صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص ١٥٠، س ١٨) : «بانها تنمو وتنبث الكلا.....»

اي تصوير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل  
قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضا .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .  
قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابلية المخصوصة والاستعداد الخاص  
بحيث يترتب الاثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمالة ونحوها بسبب الصورة  
الارضية والصثور الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصثور  
المثالية كما مر فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن مابه الاستعداد هو الصورة  
وهذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهيولى لكن مابه الاستعداد  
لهذه المستعد له في اطوار الخلقة صور - النطقه - والعلقه - والمضغنة - والجنين .  
ان قلت : العناصر الاخرى ايضا كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضا ذوات نفوس و اثبات شيء لشيء لا يتلزم النفي  
عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة  
رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكين والاقنياد في -  
الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التي هي الصورة  
المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والاقنياد لارباب الانواع الاخرى و  
نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابدع من جهات الذلل  
والفقر في السواقل من الانوار القاهرة بالنسبة الى السواقل كما في قاعلة الاشراق

١- في النسخ الاتولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢- في النسخ التي رايناها : وانما تتكون هذه .....

فالارضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه- وارض عقلية جيروتيه- و كلها حيه- لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتيه- هي الصورة العلية السابقه- على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس.....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة في كلتا الشأين والوجود حقيقه- واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحده جميعه .

قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز في صرف القوة كما لا ميز في صرف الفعلية هيولى جميع العالم واحده واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة في العناصر و نوع كل منحصر في شخص كما في العقول .

قوله (ص ١٥٢، س ٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان يراد بالجهات الجهات التي في المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التي هي بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما في مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مرارا بانها الاولى في العقل الاول ذاتي والثانوية في - الثاني و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه- قوله كائنات شيء واحد يختلف افعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هي المراتب والدرجات التي فيها و خلاصته ان العقول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالأفلاك والأنواع الأخرى كما أن الهولي يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافي الوحدة التي يصدها لأن المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدس سره) وبين ما قاله المشائون من الاختلاف النوعي بينها فضلاً عن الشخصي أن نظرهم في الاختلاف النوعي إلى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفي الاختلاف الشخصي إلى المراتب المتميزة و نظره (قدس سره) إلى وجودها الحقيقي وعدم المكثرات المادية ولو كان المادة بمعنى المتعلق كما في النفوس وأن الماهيات اعتبارية والوجود مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك سيما الوجود المفارق المحض وإلى أنها من صقع الربوبية و أنها موجودة بوجود الواحد الأحد باقية ببقائه .

قوله (ص ١٥٢، س ١٢) : «وذلك قوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة...»

بأن يكون الأمر في الآية المباركة عالم الأمر أي عالم العقول سواء كانت في -

البدائيات أو في النهايات .  
 مركز تحقيق كامپيوتر علوم اسلامی  
 متحد جانهای شیران خداست

وأطلق الأمر عليها لأنها نفس كلمة الله ولم تخرج من «كلمة كن» لأن المؤتمر هناك مستهلكة فانيه و احكام الوجوب مغييه و لو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل في الاودية بقدرها كان شاهداً ايضاً لما علمت من استهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امر الله و مشيئة الله سيما على قول الشيخ - الاشرافي والمصنف (قدس سره) انه لا ماهية للعقول .



قوله (ص ١٥٣، س ٢) : «فتجلس من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكميات والادراك لها في اول الامر بالقوة كما في حد العقل بالقوة والهيولاني و في مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما في حد العقل بالفعل و في مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقي هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اي الفاعل الالهي لا الطبيعي والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشيء ليس فاقدآله و قد ادعى بعض المحققين بدهاة هذا .  
قوله : «ومن ان حركة الطبيعته...» وان هذه الحركة استكماليه كصيورة النبات حيوانا و، صيرورة الحيوان انسانا و صيرورة الصبي رجلاً بحيث ان فيها وجدانا ثم وجدانا وهكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الغلغ و اللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اي ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنواني اما عين ذات الموضوع او جزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التي مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هي تفعل شيئاً» يعني ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة في الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة في الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقيقة فليكن للوحدة الحققة الحقيقية .  
قوله : «ان يكون واحداً» اى فى ان يكون العقل واحداً.... حذف حرف الجر عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهامية - يئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية و يجيب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكلية النباتية والحيوانية و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدة جمعية ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحده جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجداً فاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد ووحدة جمعية وانه شئ يوازى بوحده اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشياء للبديهة و اما الكلمة التى فى الهيولى اى الكلمة التكوينية من القوى الحيوانية والنامية فى الهيولى فهى واحدة وحدة عديدة فاتها مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والسراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذات .

قوله (ص ١٥٤، س ٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»  
بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طبائعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة السنتها و لغاتها فى العقل جميع هذه بنحو الرق واللف و يمكن بيان النكسة بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة أبطن مثل اللطيف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسر والخبى والاخفى و كل من هذه مظهر للآلف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بال عشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطيف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شىء فيه معنى كل شىء كان فى كل منها كلها ولا عرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبوحة

قوله (ص ١٥٤، س ١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبية واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص ١٥٤، س ١٥) : «وربما يسميها المثل الالهية»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والاخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لما فوقها ايضا من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص ١٥٥، س ١) : «ان القصة»

اى القصة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثالا اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيال و كذا فى الوضع والايين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول وعن الثور بشور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من الله تعالى و عن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعية في الصياح و نحو ذلك و الى هذه الثابتات من افراد الانواع يشير كلام المولوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام و اين معانى بر قرار و بر دوام  
والاكثر فى كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعالى .

قوله (ص ١٥٥، س ٤) : «واياها يتلقى العقل»

اى ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات العقلية كما مرفى مبحث الوجود  
الذهنى ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع التى فى عالم الابداع ولكن  
عن بُعد .

قوله (ص ١٥٥، س ٥) : «وجعلوا العلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من الحدود والرسوم والتصديقية من  
البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولها بالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات  
الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النسل متفاوتة فهذه كائنات تنير ذوات الافراد  
الطبيعية والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شىء اذ الجزئى  
لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذ المبادئ الكلية انما تقام على الكلى لا على الجزئى وعلى  
الامر الدائم لا على الامر الدائر الزائل فلولاها لصعب الامر باستعلام كسل جزئى اى  
ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص ١٥٥، س ١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى واحداً» الى قوله : «فهو اذن المعنى المعقول



## المفارق.....»

قوله (ص ١٥٥، س ١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما و يمكن ان يقبال مناط الحمل  
جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامة بنحواتهم و ايسط و حكاية هذه الوجودات ذلك  
بنحو الضعف والنفرة- فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسخية لكن بلا تجاف  
عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ما قال : ان جهة الاتحاد على ما قال هي الكلى  
الطبيعى و على ما قلنا هي الكلى العقلية ويرجع الى ما يقول فى بيان الكلية قوله  
مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى والصورة ماهية الشئ والتي هو  
بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية  
التي هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصيح ان هناك انسانا آخر او سماء  
اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها  
هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتماها وقيامها باطنى ذواتها قيامتها  
بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حيثئذ قائمة بالغير

قوله (ص ١٥٦، س ٥) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيدا انسان كذلك القدر  
المشترك بين الاناسي انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و  
قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه  
باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الدائر الزائل اشخاصه .

قوله (ص ١٥٦، س ١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راوا ان الماهية المطلقة موجودة تفوّهوا :  
«بان الماهية المجردة موجودة» اي المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع  
ماعدائها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها في مرتبة ذاتها تفوّهوا  
بالوحدة الشخصية والتجرد الواقعي حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم  
يفرقوا بين البقاء النوعي والبقاء العددي فأروا ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و  
تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعي باعتبار وجهه الى الله  
حكمه حكم الحركة التوسيطية والآن ليال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه،  
حكم الحركة القطعية والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نورى الهى و معلوم ان الحركة  
التوسيطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقاءها بالنوع فكذا ما فى حكمها<sup>١</sup> فتأويله [و  
تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) مقاربا المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى المقامات

الثلاث .

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

قوله (ص ١٥٨، س ٤) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر؛ لآتهم لا يشبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام  
المعروض ، والمعروض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك  
تامات و كذا النظر فى قوله : «و مسواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى اكثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحقق الداماد . والظاهر فتاويله و تأويله  
السيد الداماد .. عبارة التعليلة لا تلام القواعد .

الهولانية واذا قيل : ان موجودات نشأة في نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية-  
النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتحدث النشآت وانما قال وان يوجد هناك  
علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها  
هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطة لعقولنا .

قوله (ص ١٥٨، س ١٥) : «وانما توجد في العقل»

اي الماهية المجردة عن المادة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة-  
المقابلة للمطلقة في مباحث الماهية فهي لا توجد في العقل ايضاً لانها مجردة عن-  
الوجود العقلي ايضاً و قد مر .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسيمة ام هي امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية  
من كلام الشيخ المتأله<sup>١</sup> لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيء  
والمشهور عند المعبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشراف والاخص حتى يلزم  
من امكان الاخص امكان الاشراف اذ المواد<sup>٢</sup> الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون  
جميع افراد الماهية ممكنة لو امكن فرد منها و واجبه لو وجب و متمتع لو امتنع  
فلو كان من نوعين لم يعجز القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعل عدم صدور الاشراف قبل-  
الاخص لا امتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم في اواخر الاهيات  
من الاسفار<sup>٣</sup> .

١- والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشراف اتحاد النوع لا سيما على طريقة الشيخ-  
المتأله القائل باصالة الماهية .

٢- الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ ، تنبيه غرضي: المشهور عند المعبرين لهذه القاعدة ان يراعى  
في جريانها شرطان : احدهما استعمالها في متحد الماهية للشريك والسكيس دون غيره والثاني  
استعمالها في ما فوق الكون والابعديات لا الماديات .

قوله (ص ١٥٩، س ٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع يفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروع له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط ككل الكسالات الاولى والثانية التي فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهي عرق الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقي لا يقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص ١٥٩، س ٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تعليماً او من باب الثبوت على الوجه الاول لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولي؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد بل نسخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن السادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة (لا على نحو التكرار التي في الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر في فرد و تكثر الفردي انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة في الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة في ما نحن بصدد بيانه واما بناءً على عدم اللحاظ التكرار في العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالقول ليس من نسخ الماهية ولا تنصف بالمعنى النوعي والجنسي فافهم .



واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص ١٥٥، س ٨، ٩) : «واما خامساً فظهور تعدد هذه الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره) : بان كلاً من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادئ العاليه و متعلقه معها بمبدء المبادئ جل سلطانه انما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعدة بنحو ايسر واعلى و مرتبة الوحدة في الكثرة لها لا مرتبة الكثرة في الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من : «انه الموجودات - العينية بما هي<sup>١</sup> واقعة في وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى والوحدة الحقيقية - و انها المسلوب عنها احكام المادة» و امثال ذلك مقبولة لان النسخة معتبرة بين المبدء والاثر فائر الكلى كلى و اثر الواحد وحدة جمعية واحد وحدة تناسبه فالافراد مأخوذة بشرائرها مجتمعة في وعاء الدهر لا متعاقبة كما في سلسلة الزمان ظلال المثل النورى و رقيقته الحقيقية بل رقيقه الحقيقية والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل - المطلق ولكن لا يسمنا ولا يقينا من جوع فانها هكذا قاعلة مخروط نوره و مقام ظهوره و وحدته في كثرة وتجليه في رقيقه فله مقام تنزه و مرتبة جمع اوجع جمع و مقام كثرة في وحدة والمثل في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معرأة بلا تعرية معرأة لا انها منسحب عليها حكم المجرد ومسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك - المثل النورية فان اوعية وجودها اعلى الدهر واما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا في الدفع من ظهور التعدد وكذا في الاسفار آفالسيد (قدس سره) ينادى بانها بما هي

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العاليه كالآن كما ان الامكنه والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعية قد مضى فتذكر<sup>١</sup> .

قوله (ص ١٥٩، س ١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هي الطبيعة»  
كما انها مبدء الحركة الاينه و غيرها كذلك مبدء حركة الهولي في الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالسادة هي الهولي لقوله: بقى الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص ١٦٠، س ١) : «والحركة والزمان»  
الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتي للحركة العرضية والذاتي لا يعمل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية في التجدد الى الطبيعة الجوهرية اذ الاعراض في ذواتها وتجدداتها تابعة محضه .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبي و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال : انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص ١٦٠، س ٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»  
فكما انه يقال لكل متحرك فلكي لا بد من محرك عقلي كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر في مقررنا ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شيء امرأ مجرداً صرفاً وبالنسبة الى امر آخر مادي صرفاً والمادي مادي ابدأ والمجرد مجرد ازلاً والشيء لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شيء قدره .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطي الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطي الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاء الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضا استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقا غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفسا تتحول الى مثال نوري الهي و هو من العقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها ١ .

قوله (١٦٠، س ١٤) : «فيكون صورتها المفارقة»

اي كما ان الصور النوعية التي يقول بها المشائيه صورها المقارنه كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فلاشراقيه وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لانها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسيه» اي ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عديدة و هي قابل شخصي ولو كانت وحدتها جنسيه والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١- ولقال ان يقول: لا يلزم ان يكون حشرا لاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله في الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة في العالم الاولي والا يلزم ان يكون الحق الاول ذاماهية نومية والحال انه يجبر برجوع الحقائق الى الحق المطلق في القيامة الكبرى .

في الفصل والوصل و في الانقلاب الم تسمع قولهم: ان الواحد بالعدد الذي هو المفارق مع واحد بالعموم الذي هو صورة «مأ» علة الواحد بالعدد الذي هو الهولي ولا بأس بكون الواحد بالعموم علة لواحد بالعدد لانه شريك السعة والعلّة الفاعليّة الحقيقية هي المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص ١٦٠، س ١٦) : «فالطبيعة ينظم ذاتها من جوهر ثابت عقلائي....»

مثاله كما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموج متلاطم فهذه النور الذي في القاعدة متسوج او كالشمس الثابتة في السماء المتصل شعاعه بذلك الماء و يتحرك الشعاع ، و يتغير عكسها بحيث لا يبقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعيّة كالشعاع الذي في القاعدة والمثال النوري الالهي كنقطة الرأس الراسمة لمحوره و دائرته و سطحه و جسده او كالشمس الثابتة في السماء .

قوله (ص ١٦٠، س ٢٠) : «شيئا محسوسا»

اي بالعرض و هنا انسان آخران احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المثالي .

قوله : «او في الخارج» ان قلت : لا يلزم المثل من مجرد الوجود في الخارج اذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال شهود والنفس اياه فيه .

قلت : لو كان قائما بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر ايضا مع ان التقاشم البيادي بصور ماتحتها يلزم منه اتفعال العالي عن السافل و فيضان الصور عليها مما فوقها يؤدي الى الكثرة في الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبقى ان يكون الصور قائمة بذواتها .

١- بناءا على التركيب الانضمامي بين المادة والصورة ان المادة بوجودها المنفاز عن الصورة مع اعتبار المجرد علة للهولي وما ذكره رء. يناسب مسلك المؤلف العلامة



قوله (ص ١٦٢، س ١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بالقوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلة الوضع كان  
تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوة اعنى الجسم الحامل  
لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالتقرب والمحاذاة لا يتصور بين  
القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة فى الفعل وكل  
غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلا «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادة  
غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة او ما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة  
بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوة فلا اتحاد ما بينها لا حاجة  
الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى  
العام كيف و ايجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل  
على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندي  
ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للاثار فاعلا الهيا اى مفيض وجودها  
لانها مشوبة بالقوة والاستعداد وان ينسب الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و  
برى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته  
فليكن معطى وجودها المقول العرضية ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها  
الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محوطة الفعل فلا يلزم  
ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص ١٦٢، س ١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....

للا يلزم ابطال القوى والطبايع وهذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازلة من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .  
و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه  
و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبائع والقوى اولا ثم على الاكثار  
ثانياً ولا يعنى بوسايلها الا هذا القدر .

قوله (ص ١٦٣، س ١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذي لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقي بعد ما بين  
ان التفاوت بالاشد والاضعف والغنى والفقر غير قادح في التماثل في الحقيقة  
المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شئيه النوع بفصله الاخير خاصة فكما ان  
الفرد الجبروتي من كل شئ بسيط كذلك الفرد الناسوتي لانه الفصل خاصة والفصول  
والاجناس الاخرى مضنة فيه بنحو اتم وبسط لانه جامع لوجودها و فعليتها و  
كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا  
جسيمة ولا نمو ولا نحوهما في الجبروتي كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هي  
طبيعات في الناسوتي .

مركز تحقيق كاتوير علوم اسلامی

قوله (ص ١٦٤، س ٣) : «فكذا المادة»

اي كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حاملة للحقيقة لا  
انها جزؤها .

قوله (ص ١٦٤، س ٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادئ وجودها الاطوائى في الصورة الكمالية الاخيرة  
فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر في الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشئ عقلاً

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو في صراط  
حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر في الوجود ولكن في الوجود الذي هو مرتبة  
من وجودها و مقامها المسمى عنه بالوحدة في الكثرة فهي حينئذ فروعها و شئونها و  
فنونها ، بل اللاتي في المواد المتشعبة الاخرى اظلتها و موادها مرئي لها و بالجملة  
لها في المركب حصول تعاقبي قبل حصول المبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول  
فيه فالاول بنحو الاعداد والشرطية لا الشطرية والثاني بنحو الفرعية والخادمية وهما  
الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و اشار الى  
الثالث بانه المبدء الفياض لفروعها فان الاصل جامع لعمليات الفروع و لهذا لا بأس  
بفقدانها بنحو التكثر والتشتت .

قوله (ص ١٦٤، س ٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هي نفس فانها اصول والقوى  
فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه الاصول فروع للمثل والابدان  
فروع الفروع .

مركز تحقيق كتاب مآثر علوم اسلامی

قوله (١٦٤، س ٨) : «وكذلك تلك الفصول.....»

اي التي قلنا : انها شرايط و فروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير  
كانت مقومات وكمالات اولى في انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن في النوع -  
الاخير رؤءاد و خدام .

قوله : «كنسبة الاصنام الى الاصنام» فكما ان صنمه هيكل التوحيد و رتق  
كل الانواع الطبيعية و لف الاصنام المنتشرة و هي مقاماته الفرقية و نشره و فتقه و

فلكه بل فضائه كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل العقول المتكافئة و رتوب  
الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بیش و هم بیش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه

قوله (١٦٥، س ١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالا<sup>١</sup> لانه ليس بالقوى<sup>٢</sup>  
الانفعاليّة الهيولانيّة الخاليّة في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع  
تحصل لموادها مع مواد القوى بل للمقل المفارق علم حضوري بالموجودات و من  
جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما  
بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها،  
وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها  
وعلى اى التقديرين والاحاسين لانفعال اذ لا يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل اذ  
لا قبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضمّن  
بنحو اعلى و اتم و هذا ما قاله الشيخ الاشراقى (قدس سره) : «علم الواجب<sup>٣</sup> يرجع الى  
بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العقول لانهم متعلّقون  
باخلاق الله بل انهم عالمون بعالميته و يصيرون سميعون ببصره و سميعه .

قوله (ص ١٦٥، س ١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على المبدأ باسمه  
«السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احس<sup>٤</sup>  
مالا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشّم»

١- شرح حكمة الاشراق طبعة الحجرية ١٢١٥ هـ في ص ٢٦٢ الى ٢٦٥ .



و «الذوق» و «اللمس» و لما كان رسول الله «صلى الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثاليّة و هي بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك في النقطة بمشاعره رقائق الحقيقة و صور المعاني امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحو الجزئية والمحسوسة ولكن كلها «هَوَ قَلْبَائِيَّة» نورية لا هيولانية ظلمانية هذا ظواهر هذه الاحاديث و اماتاً ويلها فالاطعام والسقى تعليم الله المعارف والخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هو الوجود المنبسط ولا اتصاله «صلى الله عليه وآله» به يسمى : بالحقيقة المحمدية واليمن عالم العقل والارض المطوى له ارض القوابل والماهيات مطوية في نظر شهوده والصور مطوية في المعنى المشهود له والبرد «برد اليقين» والطمانينة «الا بذكر الله<sup>٢</sup> تطمئن القلوب» واطيط السماء حينئذ من العشق واستهلاكها في الانوار الاسفهدية والانوار القاهرة و اينها من حمل اعباء العباد والعشاق من «الصافات صفاتاً والمدبرات<sup>٢</sup> امراً» على كاهلها .

قوله (ص ١٦٦، ٤، ٣، ٤) : «زويت لى الارض .....

بالزاء المعجمة من «زواه» ، «زوية» كطواه وزنا و معنى و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفي حديث آخر «ان المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلد في النار» اى ينضجر و ينقبض .

قوله (ص ١٦٢، ٥) : «وقال ايضاً : ان هذه الحسايس عقول ضعيفة<sup>٢</sup> .....

لان النفوس تنزلات العقول والعقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

١- سورة ١٢ ، آية ٢٨

٢- سورة الصافات ، آية ١

٣- اتولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع في حاشية قيسات ١٣١٢ هـ في ص ٢٨٢ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة - ضعيفة -  
والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء  
واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المعقول يطلق على  
مدرقاتها الكلية والمحسوس على مدرقاتها الجزئية - للفرقة لا انها ليست حساساً  
لها العقل و ايضاً انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النورية حاسيس قوية - لأن  
علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص ١٦٧، س ١١، ٢٢) : «واما على رأى المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب المرضية لجواز احتياجها  
اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع جميعاً عن  
ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهرية الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول -  
الشيخ في الالهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر  
ذلك الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير  
ان يصح مفارقتة لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان  
يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة و هو الجوهر»  
انتهى . .

قوله (ص ١٦٨، س ٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة .....

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلاً على علم الفاعل فان في الطبايع  
ايضاً عجائب كما ترى في النخل ومسدساته وفي العنكبوت ومشكلاته وفي النبات وغرائب

١- الالهيات الشفاء الطبعة العبرية ١٢٠٥ هـ في ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طهارة ١٢٨٠ هـ في ج ١ ص ٥٧ .

٢- والمجب من الحكيم المحشى كيف قفل عن المعنى الذى ذهب اليه اهل التحصيل: ان الاتقان في الفعل

صناعاته و في المعدن و عجائب سماته و في صنوبرية شكل السراج و كرويته القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص ١٦٨، س ١٧) : «الوجه الثاني انك اذا تأملت .....

ليس مراده نفى الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة في النوعية بين المصدر والصادر فنقول : انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد نوع لو لم يكن بشال نوري يقتضى هذه الصورة في اصنامه كان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة و اعداد لواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا يقع الا مرة كما يقال: لا تكرار في التجلي؛ فكل شيء مظهر اسم ليس كمثل شيء فكما يحصل من الصنف ، صنف آخر كالأبيض من الأسود والذكي من الغبي ومن - الصورة الشخصية صورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها امكن ان يحصل من الانسان غير الانسان و من البرء غير البرء لولا انحفاظ صورة النوع من حيث هو بذلك المثال النوري الذي هذه تلك و من اجل لحوق صور شخصية باستعداد مواد النوع بلا اقتضاء و خصوصية من قبله كلها غريب و عجائب منه يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى انتهت بغيره به الالهى والمثاله من الحكماء .

فان قيل: لا يلزم من نفى الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع الله تعالى «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» .

←

دليل على علم الفاعل . والفاعل الاصل هو الحق والمجانب الموجودة في الطباع كالنخل و مسدساته .....  
 ترجع الى وجود النظام التام الموجود في المبدأ الاعلى هـ وان الحق لا يتجلى في صورة مرتين .  
 ١- سورة ٢٢، آية ٦١، سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، سورة ٣٥، آية ٤٢ ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً ، س ٤٨، ي ٢٢ : سنة الله قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلاً .

قلنا : انه تعالى واحد بسيط و هذه الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضا «العالي لا يلتفت الى السافل» .  
 ان قيل : لم لا يجوز استنادها الى العقل الفعال وجهاته كما يقول المشائون .  
 قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفي بهذه الكثرة الوافرة التي في انواع المعدن والنبات والحيوان و ثانياً اذ الجهات التي فيه اعتبارية عند الشيخ الالهي غير معتبرة ولا مماثلة بين جهات الصدور والصوادر ولا يخفى انه يستتبع من هذا الوجه كالثالث التماثل بين الارباب والاصنام على ما قررناه.

قوله (ص ١٦٩، س ١٠) : «اذ يكفي لما ذكره تصورات الافلاك...»

اقول: لا يكفي عند الشيخ؛ لان تلك التصورات اعراض و هذه الانواع جواهر و كليات الجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولى لكن اعراض بالحمل الشايع و ايضا كل له مقام معلوم و مبقى هذه الانواع لا بد ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص ١٦٩، س ١٣، ١٤) : «و برهانه مذكور في كتب هذا الشيخ»

وقد ذكره في الاهيات الاسفار<sup>٢</sup> و ملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادراً عليه او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالى عن ذلك علوً كبيراً او يوجد مع الممكن الاخر و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تعليل الاقوى بالاضعف او لا يوجد اصلاً لانه يستدعي جهة اشرف مما عليه نور الانوار و هذه كلها باطل ايضاً فيجب ان يوجد منه قبل الاخر و هو المطلوب» .

١- ولا يستكمل به ....

٢- الاسفار الاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ .



قوله (ص ١٧٠، س ٤) : «ولا تظن انهم يقولون ....»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام في قوله :  
 فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و  
 ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام في الاثبات ولم يحقق مع سموخ المقام وصعوبة  
 المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و  
 يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول  
 يثبتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه والحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس  
 والعقل الى غير هذه من القواعد التي يثبت المماثلة فضلا عن المثالية فجسميته باعتبار  
 وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه  
 واذ لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده الباطنة و رجله الماشية وبصره  
 وسمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «خذ الغايات ودع المبادئ»  
 بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلا ما به يبطش و  
 يبسط و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة مخركة او قدرة عقلية  
 او الهية فصاحب النوع لغناؤه مكنت بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو  
 اتم و اعلى .

قوله (ص ١٧٠، س ٥) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للمرض  
 وللجنس ولا لليد والرجل بل هما وامثالهما اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مرا

١- كما صرح به الشيخ الاشراف في الحكمة الاشراف ١٢١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٢ و اجاب عن الاشكالات التي  
 اوردها الشيخ الرئيس في الشفاء على الافلاكون .

قوله (ص ١٢٠، س ٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهية لا جوهرى السادة ولهذا لم يجوز الأكثر التعريف بالاجزاء الخارجية ، فاليد مثلاً جزء السادة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى ما بهـ الشيء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هينات فللانية» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجئى اطلاقه الى الاشعة الحسية ولا يطلق على الاجسام و هيتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى<sup>١</sup> .

قوله (ص ١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون اليزد بدلاً او بياناً لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميّه والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنمية فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

مركز تحقيق مكتبة آية الله العظمى

قوله (١٧٣، ١٤) : «من حيوة همة النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شىء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص و اخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعّال والخاص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى<sup>٢</sup> و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للنور الحسى والفنى التام عبارة الهيات لا يقبل النور .

٢- والقاتل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها افور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم  
كقوله صلى الله عليه وآله : «انا افصح الناس كيدانى من قریش» .

قوله : «لانه ابدع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع  
الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقيقة الحقيقية- والعالم  
الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضا كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقيقة ولكن  
ظليته .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عديدة كالحرارة الواحدة -  
المحدودة .

قوله (ص ١٧٣، س ١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية  
بنحو الجزئية والاخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة  
الموجود والماهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر  
الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ  
اصواتا و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لمسه حر او برد كان هنا وجود واحد فيه  
بوحدة جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لنا كانت  
الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى  
عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل  
كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب  
النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما في المواد اذ هي فيها بنحو المحدودية والدثور والغيبة والمادية وفي العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنورية والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاء منها قائم عليه حدة و هو المثل عندهم لعلم الحق تعالى اذ الوجود كلما كان اشمل واجمع كان افارته و اظهاره الماهيات اكثر «يد الله مع الجماعة» .

قوله (ص ١٧٤، س ٤) : «واصناف الايقاع»

اي النعمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع »

قوله (ص ١٧٥، س ٥) : «و ذلك ان في النبات كلمة»

المراد بالكلمات في كلمات المعلم المبادئ النعمالية مفارقة كانت او مقارنه في مثل الصور النوعية و النفوس النباتية و اطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزیز في كتب المصنف (قدس سره) و يوافقه ما في الكتاب الالهی و احاديث الائمة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام في قوله تعالى : «وكلمة منه اسمه<sup>٢</sup> المسيح» و مثل قوله تعالى : «قل لو كان البحر مدادا لكلمات<sup>٣</sup> ربي الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لا عرابها عما في الضمير المكنون و لكونها مؤثرات والكلم هو الجرح والتأثير .

١- التولوجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية القبسات ١٣١٢ ص ٢٢٤ مير ثامن ص ٢٧ ، مير ثامن ، مير عاشر ص ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ (ان في النبات كلمة فاعلة محمولة ، جميع الكلمات النباتية..... في التولوجيا اطلاق الكلمة على الحقائق المتماثلة كثير السور على لسان الشيخ اليوناني «قده» .

٢- س ١٨ ، ي ١٠٩ .

٣- س ١٤ ، ي ٢٩



قوله (ص ١٧٥، س ١٣) : «و ثالث ان عدائيات»  
الذى فى علم المثال .

قوله (ص ١٧٥، س ١٦) : «فما هناك اكرم»  
اى انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لا يليق  
بمعالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع  
العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل  
الكلى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقى و صورته و  
غاياته و لان صدور العالم بالترتيب السببى والمسببى المؤدى الى الوحدة و بالجملة  
هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص ١٧٦، س ٣) : «والا لكانا شيئاً واحداً»  
يتراى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علّة  
والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوى وحدائتها بل وجودهما  
بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدائتهما ووجودهما اذا اثبتت باقية  
ولولاجل الماهية فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطر  
بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان اتبعات الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً  
فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فى المبدع والمبدع كيف يحصل الماهية  
حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والاخر بعدمها .

قوله (ص ١٧٦، س ٦٥) : «فلا أقل من ان يكون اثنين»  
 اى بالاعتبار و هما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبى و كل واحد  
 من ذينك الاثنين يتكرر اذ الوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهية و الماهية  
 لها حيثية التور بنور الوجود و حيثية الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص ١٧٦، س ٧، ٨) : «وقد يوجد للاثنين الاولين»  
 اى ماهية العقل الاول و وجوده حركة هى امكانه الذاتى فان للممكن حركة<sup>١</sup>  
 من الليس الى الالىس و سكون هو وجوبه الغيرى والمعلم يعبر كثيرا ما من هذين  
 بهما على سبيل التمثيل و فيهما عقل و حيوية اى معقولية لان كل مجرد عاقل فيعقل  
 ماهية و وجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور<sup>٢</sup> .

قوله : «غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد» اى غير ان ذلك العقل  
 المبدع من المبدء ليس واحدا محدودا بل فيه كل العقول الناطقة والغير الناطقة وكل  
 عقل جامع لفعليات اصنامه و كمالاتها الاولى والثانية فثبت فى عالم العقل حيوانات  
 كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص ١٧٦، س ٥) : «على قدر كثرة العقول»  
 ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام  
 وليس جامعية ارباب بسايط الاجسام كجامعية ارباب مركباتها ولا جامعية ارباب  
 المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فى المفارقات التورية فكل

١- اطلاق الحركة بالمعنى العام الواسع على الحق الاول ايضا موجود فى مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق  
 تعبر بالحركة الفيزيائية من مقام الاحدية الى الواحدية...

٢- اى جهات التى تصير منشأ مبدور الحقائق عن الحق والجهات المصححة لمبدور الكثرات .

يشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم  
والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه  
السلام الى خاتم صلى الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد  
جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات  
صاحبه و كذا الاشياء فيه و قوله : و اكثر منها . باعتبار جامعيتها النفوس و قواها  
بنحو ايسر و اعلى .

قوله (ص ١٧٦، س ١١) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهري قشرى:

هست با هر ذره در گناه دگر      پس ز هر ذره باو راه دگر  
دل هر ذره را كه بشكافى      آفتايش در میان ينى

قوله (ص ١٧٧، س ٣) : «فاجاب بان اختلاف الحيوۃ والعقول....»

هذه مسألة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هي لاختلاف حركات  
الحيوۃ والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حركاتهما  
يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث  
انه عد حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طبيّة بمزاجها المعتدل يستدعى  
عقلا اكمل و رويّة اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولا مزجتها عرض عريض،  
وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للعقول الجزئية فان  
«الطرق الى الله تعالى بعدد اتقاس الخلاق» وقال على عليه السلام : «رايت العقل عقليين  
\* فمطبوع و مسموع \* ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلك ما رواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : «لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد» احداً فقلت : اصلحك الله تعالى و كيف؟ قال: فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزء ثم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشيرة<sup>١</sup> اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل في رجل عشر جزء و في اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاماً و في آخر جزء و عشر جزء او عشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عز وجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد» احداً<sup>٢</sup> . ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف في العقول والقول بالتساوي بان الاختلاف باعتبار المرتبة او الماهية والتساوي باعتبار الوجود و ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك والمصنف يئن<sup>٣</sup> في مرحلة العقل والمعقول من الاسفار<sup>٤</sup> جعل اختلاف حركات الحيوية والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تكلمنا في حواشينا هناك ومن شاء فليستظر .

مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدي

قوله (ص ١٧٧، س ٥) : «قريب من العقول الاولى»

اي ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هو ثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية بالنسبة

١- مراده ان فسطح الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى وتقدير حتمى مرجعه الى امر ذاتى والذاتى لا يعطى ولا يستل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ ق مباحث العقل والمعقولات ص ٢٧٢ : ٢٧٤ + ٢٧٥ .



الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حiale .

قوله (ص ١٧٧، س ٧، ٦) : «فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا الهية .....»  
 هذا نظير ما وقع في حديث على عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة فامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية و كلية الهية<sup>٢</sup>» .  
 قوله (ص ١٧٧، س ٩، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون السدى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اي ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعي لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ما هو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلي لا غير فالمعقول هو نفى معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم ما فوقه و يعلم ما ليس علة ولا معلولاً له حصولياً اذ لا حجاب فى المفارقات كيف و كل يعلم مبدء المبادئ والعلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعقول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والسوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.  
 قوله (ص ٧٧، س ١١) : «فالعقل الاول لا يعقل .....»

اي الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لا يعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو

٢- والكميل هو ابن زياد النخعي الاشتهر برفض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل عنه حديث العظيمة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رفض.. بقوله ده.. : الست صاحب سره .

جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولا" له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشى" بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلا" قبل وجودها و عقلا" مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذا مراده بقوله : عقلا" نوعيا و حيوة نوعية. فقله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كليا عقليا وبالجملّة صرفا خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص ١٧٢، س ١٢) : «وكانت الحياة الشخصية»

اى الحياة الجزئية الطبيعية التى هى احدى الرقائق لتلك الحقيقة العقلية حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملا" لبعض والجزئى الاخر منه حاملا" لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والحصّة منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلى والحصّة بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل - المجرد الانسانى متصلا" بالعقل الفعّال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامتة و هى نفوسها ليست عادية لعقولها و اربابها لانها مقوماتها - الوجودية و نفوسها مقومات بها و انما قال : بعض الحيوان. لان الانسان بعض - الحيوان والحيوانات الصامتة بعض آخر منه

قوله (ص ١٧٢، س ١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجرى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والحصّة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين - العطار النيشابورى :

جزو كل شد ، چون فرو شد جان بجسم كس نسازد زین عجائب تر طلسم  
و فی موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی از اوست جان ز كل نبود جدا، جزوی از اوست  
فيقول المعلم : كل تجل من تجليات العقل الكلي هو لا يباين المتجلى لانه  
التجلى ظهور المتجلى، و ظهور الشيء لا يباين الشيء والا لم يكن ظهوراً له و ليس  
التجلى جزءاً مقدارياً ولا خارجياً له حتى يغايره كما ان الحصة المصطلحة في المفاهيم  
لا يغاير المفهوم وليست جزءاً و حصّة لغويّة له؛ بل هي نفسه ولا تزيد عليه الا  
بإضافة الى خصوصية خارجيه منها والإضافة بما هي اضافة وان كانت داخله فيها  
لكنها اعتباريّة لا ضميمه .

قوله (ص ١٧٧، س ١٦) : «هوالاشياء كلها»

اما الاشياء التي هي اصنام ذلك العقل فلائه علتها و كل مالها فوايد و عوايد  
منها و هو جامعها واما الاشياء التي هي اصنامها لا رباب اخرى فلائن كل عقل  
مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره و لا حجاب في المفارقات و لهذا كلّها في كلّها  
والكل في الواحد والواحد منها هو الكل

قوله (ص ١٧٧، س ١٧) : «فلذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان للمعنى الفعلية والقوة التي يقابلها هي الوجود الانطوائى والكينونى  
الاجمالىة الاندماجية والفعل والقوة بهذا المعنى كثير الورد في كلام المعلم الاول.

قوله (ص ١٧٧، س ٢٠) : «احتال العقل الكائن»

يشير الى ان الفاعل للاعضاء هو النفس ولكن بمعونة رب النوع فيقول: العقل  
والحيوة اذا كانا قوين كما في الانسان ما احتاجا الى احداث الاعضاء القويّة في البدن

اذ بالروية يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة كما ترى في صنع الآلات والأسلحة المتفنه واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القوية كما في الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعية معها .

قوله (ص ١٧٨، س ٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذي لم يفارقه وهو العالم العقلي.....»

اي العقول العرضية والطبقة المتكافئة فالنفس النباتية والنفس الحيوانية في الترقى و في الحركة الاستكمالية الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعية لا استقلال كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اي الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعية تتحول في عالم المثال الى صورة برزخية واخروية وبالجملة كل شيء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئي الى المعنى الكلي والصورة المشوبة الى الصرفة والكل يفنى في اسماء الله «الا الى الله تصير الامور» وهذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبعيدة اعني : «اسم الله الاعظم» و ذلك بطريقين احدهما للحيوان الذي في صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و سبع فانه اولاً جواد ثم صار نباتاً حسناً ثم حيواناً غير ناطق ثم حيواناً ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالبعد يصل الى صراط الانسان في الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سيبه لا



یلبث و نوره لا یافل وجوده لا یمسك ولا یجوز علیه الصمت فیدخل باب الابواب و  
جسد الفرس فرس طبیعی و نفسه فرس ملکوتی کما ان جسد الانسان انسان بشری  
و نفسه انسان ملکوتی و من هنا قیل :

از کمال قدرتش در عرصه ملک قدم هرتف آتش خلیلی هر کف خاک آدمی  
فی احوال ما یتوقف علیه النشآت الثانیة و هو النفس الناطقة اذ علیها و علی  
قواها مدارها و النفس سفینه «بسم الله مجراها و مرساها» .

## المشهد الثالث

قوله (ص ١٧٥، س ٧) : «المشهد الثالث وهو صدور الوجود عن الواجب الحق»  
و بوجه آخر الابداع هو التأسيس بعد الليس المطلق والتكوين هو التأسيس بعد  
الليس الغير الساذج فان المكون لما كان مادياً و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهي  
جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف المبدع و ايضاً الابداع هو التأسيس  
المطلق بخلاف التكوين لان الالهيّة فيه مشوبة بالليّة من حيث التفارق المكاني  
والسيلان الزماني في الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير  
مسبق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبقاً بهما والاختراع هو المستعمل في  
الافلاك بايجاد الشيء مسبقاً بالمادة دون المدة و عكسه لا يجوز؛ وان ثبت الشيء  
كما في تعريف الذي ذكره المصنف (قدس سره) .

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا  
والتكوين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث ايضاً الشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلي  
او من شيء كالكاينات التي في السلسلة العرضيّة الزمانيّة او كالنفوس من العقول او  
من لا شيء كالصورة من الهيولى، فان الهيولى و ان كانت شيئاً من الاشياء و ليست لا  
شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوّة صرفه و قوة الشيء ليست بشيء فهي ليست شيئاً  
فعلياً وان شئت ثبت القسمة بلسحاط انها شيء من الاشياء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هو المبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لانها القابل الواقعي لا الماهية لانها القابل التعملي على ان العقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فان اريد بجهة القابلية الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك في المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهيولى الاولى و من الهيولى المجسمة دخل في المكوّن .

قوله (ص ١٧٩، س ١٠) : «والحركة بتجدها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لان علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اى مجموع المعد والمستعد الخاص و هو قطعة من الحركة القطعية الفلكية التبديلة وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولا ينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص ١٨٠، س ١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانية الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوي او معناه الاصطلاحي ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصية فى الابد .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «فجاءت العناية لوجود عناصر اربعة .....

لان هذه الكيفيات اعراض لا بدء لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمائمه الضديه ولا مثلث الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .

قوله (ص ١٨١، س ٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة .....»  
 التشارك في الكيفية الواحدة علة ناقصة للتجاور لا علة تامه فلا يرد انه لو  
 جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققا وذلك لان المراد التشارك المذكور  
 مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مائة حيث ان النار خفيف مطلق  
 والارض ثقيل مطلق وايضا النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافة واما كون  
 الهواء المجاور لابداننا متجاورا مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجبه  
 الانشقاقات والوهاد الغائرة الواقعة في الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف  
 ربع منها تقريبا .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «وقد علمت....»  
 اى في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب العناصر  
 تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة من جهة الى جهة و محدود الجهات  
 الطبيعية لا بد ان تكون جسما مستديرا خاليا عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان  
 متقابلتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى فتكونان طبيعتين ولايتأتى ذلك بالمخروطى  
 او البيضى او الشلجمى او المكعب او غير ذلك او المستدير الجائز التخلل او التكاثف  
 او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والقصر  
 فلم يكن ما فرض فوقا حقيقيا «هذا خلف»

قوله (ص ١٨١، س ٤١، ٤٢) : «لامتناع القول بالكمون»  
 هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمجبة والغلبة الى جواز الاستحالة اى مجبة  
 عنصر لعنصر يوجب ان يطلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى



اجزاء صغار بمدخلتها عليه و هذا بازاء القول بالفشو والنفوذ المشهور فى كتب القوم وهو الاظهر فى انكار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكمون والبروز انكار الانقلاب فى الصور الجوهرية .

قوله (ص ١٨١، س ٣٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوائل الكيفيات اى فى الكيفيات الفعلية والانتفاعلية التى هى اوائل الملموسات التى هى دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على تقيـ التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور و مانعية التضاد عن قبول الحياة لاجل انه موجب الفساد والمدم الذى هو شر من الموت فان كل فساد وزوال فى عالم الطبيعة بطريقتان ضد على موضع ضد وطرده اياه فالحر الشديد اذا وقع فى موقع البرد وطرد البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرد على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارد الوصل وقس عليه الباقي انما الباقي فى هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأ الموت واذا لا تضاد فى الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص ١٨٢، س ٨، ٩) : «كالحب...»

مثالات " للاكتار العلوية اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتركيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين الجزئى المادى المحدود من الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيما الكليات الوجودية التى كليتها سعتها الخارجية .

١- هذا هو المختار كما بين فى العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلاً واحداً ان اتصال الاجسام من خطأ الباصرة والتحقيق يطلب من كتب الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحياة الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة في ديار الكليات السياحة في بخار المجردات .

و ثالثها : من جهة تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول في البدايات. وبالجملة كثيرا ما يسئل هذا السؤال في المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود نقصان في العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في الصدور فليصدر منه تعالى كلتاها ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من العدم البعث حيث انا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله في موضع آخر. وايضا هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكي والباقي فلها وجود توصلي لوجود اصالي وهو ما هو كالا. ان السيل في الزمان والتوسط في القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص ١٨٢، س ١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ....»  
 الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات في سلسلة الغايات غير العقليات في سلسلة البدايات بل ما في الغايات اكمل مما في البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتنزيهية جميعا ومن هنا كان حملة العرش في البداية «اربعه» و صارت في النهاية «ثمانية» بانضمام اربعة النهاية الى اربعة البداية «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لا تكرار في التجلي» اتكالا<sup>١</sup> على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن الشأف الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات و لها الاوليه والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرة وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادي» (انتهى) و قد سمي في فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي» و وجه التسمية منقول في سفر النفس<sup>٣</sup>.

قوله (ص ١٨٣، س ٢) : «ولا ايضاً في هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده» و هو اهلون عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شهراً» اقتباس من الحديث القدسي

١- فتوحات مكية چاپ كشميري ١٢٦٩ هـ ق ص ٢٢٢، ٢٢٩ و ٧٨ .

٢- لان العوالم متصلة فالبرزخ المعبودى تتصل بالبرزخ النزولى والعقول اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المطلب والمنعم في الشرع بالداخلي والخارجي وقد حققنا الكلام في شرحنا على المقصود و فيما كتبنا في المرافاتيات .

٣- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٩ ، لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة .

المشهور والنكتة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحصول الله تعالى وقوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتهيؤ او القوة و حفظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهه القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيت      بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في البين ينسب اليه شيء لاذ الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص ١٨٤، س ٧) : « فاستشكل هذا بعض الناس..... »

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في المنى والجنين .  
قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع قوتين احديهما تسمى محصلة و هي قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هي في مثل-  
الاثنين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهي قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعداً للعصية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية وهكذا وهي تلتزم مثل المنى في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتمتع .

قوله : « لجواز قدمها » هذا جواب سخي ف لاذ المستشكل اورد الاشكال على



القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله «وتارة» بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالنفى عام<sup>١</sup>» فحملوا العام على الزماني في السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملكة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و ايضا قالوا به اخذايها ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذر<sup>٢</sup> وهذا ايضا بطور آخر و يكلف على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصص فى تعيين وقت حدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الا<sup>٣</sup> بدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرة<sup>٤</sup> لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالجبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجبى .

قوله : «من قوى نفس الامم» هذا ايضا سخيّف لان التصرفات الطبيعية من—

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين ما يوهّم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار والاخبار المشعرة بالقدم ناطرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرير الحقائق فى العالم الاطلى لان للنفوس نشآت لثلاث بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشأة الاخرى مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجودات الحقائقية الجسمى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هي في مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة في بدن عمرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنالعلموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحديثة شيء واحد فالمصورة مرتبة منها و طليعة لها وليست في تصرف نفس قديمة او حادثة متصلة او مباينة ولدروا ان الجامع ابدأ غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هي نفس و اما الحافظ فلا بد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل - المفارق اعنى الصورة الدهرية التي كالآل السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص ١٨٥، س ٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص في تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتمديدتها الا يسيراً قبلت من الفاعل صورة قصيرة وقس عليهما الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التي هي امر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هي شريك العلة للمادة فالمراد بالموجبة

معناها اللغوي منه والموجب الغير التام ومرادهم بالطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن في ضمن ايّة صورة كانت و هي في الصورة الشخصية كالحركة التسويطية في القطعية و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة صورة زمانية او اراد بجوهرها العقلي رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مراده حيث ان الصورة الطبيعية رقيقة للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلي لأصالة الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد في الجوهر و جواز الاتفاق النوعي بين الجسماني والمجرد كما مر في بحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهرية في الطرفين لأن الصورة سيالة في الفعلية الذاتية والمادة سيالة في الانفعالي الذاتي كما اشار الى جانب الصورة بلفظي التشخيص والمراد بالتشخيص هنا التمييز و اشارة التشخيص الحقيقي الوجودي و قد يعبر في مقام التلازم بالشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدة لمادة و هلثم جرأ .

قوله : «لان الاول» اي الجامع والثاني اي الحافظ موجب اي ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بد ان يكون نفسه ثابتا والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تنأى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلي من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها و اضافتها الوجودية بالمفارق والضمير في ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه  
يعنى ان ثباته الثابت الاتصالي و بقائه البقاء السيلاني لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى  
الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلق والمتعلق  
فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ  
من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مر<sup>١</sup> فمعلوم؛ فانه اجل<sup>٢</sup> و ارفع من  
هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس  
زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرى<sup>٣</sup> بل سرمدى  
بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجددة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير  
معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالته واحدة بل فى ذى الارادة  
المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ :  
«انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء<sup>٤</sup>

قوله (ص ١٧٦، س ١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تغيروا فيه.....»

وقد وجئنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس<sup>٥</sup> من شاء فلينظر فكيف اتجه  
تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلما  
كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شئ  
آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقة وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١- الطبيعى من الشفاء ط ١٢، هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الخكيم المحشى .



وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكمالية ولو كانت تكوناً وتفسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسماً واحداً: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امرجوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انة يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى<sup>١</sup> وهنا شق آخر وراء الاربعة وهو ان يكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا الم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الاثار جميعاً شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بـلاتعدد ويمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لمسا كانت مندرجة في الكمال مترتبة من كامل الى اكمل ومن اكمل الى الاكمل وهكذا بدءاً ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا وبعض ما سبق ان المادة الواحدة لا يبدؤها من صورة واحدة والجنس الواحد فصله واحد وها هنا ليس كذلك لاستقلالها في التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسية

بخلافها في طريق المصنف (قدس سره) لا بهامها و اضمحلالها و فنائها في الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الفاني في الفصل .

قوله (ص ١٨٧، س ١٨) : «و حد النفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذي الحيات والنبات لاحياة له فان الحي هو الدراك الفعل و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مراتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالأعضاء بل ما هو كالتقوى و للفلك قوة محرّكة هي طبيعته الخامسة و قوة حساسة<sup>١</sup> و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذي حياة بالقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات<sup>٢</sup> و شرح الهداية<sup>٣</sup> وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة و نفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل التلزم بخلاف النفوس الارضية فان افعالها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حياة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حي تكون كمالاته و متى

١- الاسفار مبعد النفس ١٢٨٢ هـ في ص ٢

٢- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨ هـ ، المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٣ .

٣- شرح الهداية ١٢١٤ هـ في ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

٤- شرح الهداية الاثيرة ط ١٣١٦ هـ في ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا بالقوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحياة والمحقق الطوسي (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) في شرح الهداية : «واما الاعتراض<sup>١</sup> عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاخياء وان لم يكن الحياة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : «ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الاكلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى . ثم لا تنافي بين ما ذكره المصنّف (قدس سره) في هذين الكتابين وبين ما ذكره (قده) في سفر النفس : «انه باذخال لفظ ذى الحياة في حد النفس خرجت النباتية لان ما هنالك لفظ ذى الحياة بدون لفظاً بالقوة» .

قوله (ص ١٨٨، س ٦) : «وبالطبيعي....»

قد يقال : جسم طبيعي اي ليس بتعليمي وقد يقال : جسم طبيعي اي ليس بمثالي وقد يقال : جسم طبيعي . اي ليس بصناعي وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا ينفرد يقول قبل هذا كما في شرحه للهداية وبالجمم يخرج كمالات المجردات من فصولها المتنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقي (قدس سره) ان لا ماهية لنقول فلا فصول<sup>٢</sup> لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- شرح الهداية الاثيرة ط ١٣١٦ هـ في ص ١٨٠ .

٢- سفر النفس ص ١، ٢، ٣ .

٣- وما اشتهر في السنة المتأخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لمصدر المتألهين والشيخ الاشراقي : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعري خطاي لا ينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله في كتابنا ومغفور اننا «هستى» تعليقات بر مشاعراً لان اللفظ المنبسط يتوسط على الحقائق و يعبر محدوداً ولا تعنى بالماهية الا لحد العدمي وكل حقيقة اذا نزلت من الاحدية الصرفة يمين قهراً والتعين هو الماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضية» اي في تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الاخرى مثل ان يقال في النفس النباتية من شأنه التغذية والتمية والتوليد فقط و غيره في غيرها لان الكلام في تكوين الحيوان.

قوله (ص ١٨٩، س ٥) : «فللحركات الاختيارية .....

التفصيل في المبادئ ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغاية الفعل تصديقاً يقينياً او ظنياً او تخيالياً الاول للمقررين والثاني لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال ورثاها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : العزم و خامسها : العزم و سادسها : القصد و سابعها : تحريك القوة العضلية و هذا العزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب الغاية العقلانية عليه و كذا العزم غير القصد لان العزم قد ينفسخ والقصد هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي يقال له : السبب و هو اذا وجد وجد السبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبين هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيالة ولكل من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة و كل عال محيط بساقله والمحيط بما احاط «هو الله الواحد القهار» فلا مؤثر في الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم» والفاعل الالهي ليس الا هو والمبادئ طرأ مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها» .



گر بعلم آئیم او ایوان اوست      ور بجهل آئیم او زندان اوست  
 ور بخواب افتیم مستانِ ویم      ور به بیداری بستانِ ویم  
 الی ان قال :

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ      چون الف از خود چمدارده پیچ  
 وهذا لا ینافی قوله تعالى : « اَکَلْتُمَا دَائِمًا » ای یترائی المناقاة بحسب ما هو  
 الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و اما بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون  
 الاکل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص ۱۹۰، س ۱۴) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء  
 بالامتصاص للدماء التي یترشح من فوهات العروق الشعرية شیئاً فشیئاً ولحظة فلفظة  
 فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ست ساعات حتی یمیر کیلوساً ثم فی الکبد ست ساعات  
 حتی یمیر کیلوساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یمیر انضج و اعدل و اتقی ثم  
 فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر  
 نقیاً نضیجاً غایة النقاء والنضج والجداب من العروق الشعرية والالتصاق بالاعضاء  
 شیئاً فشیئاً دائم من الغذاء بالفعل الا انی من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص ۱۹۱، س ۵) ، «للكشف الذي هم عليه»

كما قال تعالى: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فمن خاصیة اعمالهم  
 الحسنه و عقایدہم الحقہ ان یکشف لهم ان معادن ماکولاتهم و ینایع مشروباتهم  
 لا نهایة لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة السببه من اعمالهم و علومهم التي

استحكموها و قضاها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان في عين الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان الخلق كلهم مستغرقون في ادراك الحق في الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان المدرك ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم الفراق بلذة روح الوصال .

«چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از این کآفتاب چیست»  
 واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل آلامهم لذات . قال المولوى :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجید کیست چون من عاشقی<sup>١</sup> بر هر دو ضد  
 بالله ازین خسار در بستان شدم همچو بلبل زین سبب فالان شوم  
 این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خسار را با گلستان

قوله (١٩٣، س ١) :

«فمعجزت عن دركه شرائح القانون<sup>٢</sup> واعترضوا عليه» لا يحضرني الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظور الشيخ ان مدركات اللمس من الكيفيات الاربع والنعمه والخشونة وغيرها مما يوجب الالتيام او التفرق متى تدرك تلك او تولم و كذا مدركات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الى البستان او الوجه الجميل او النور والاستماع للصوت الحسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحاني انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسية بما هي حسية

١- وينعجب من عاشق اين هر دو ضد .

٢- كالشارح المسيحي «ابن السهل» والطبيب الرازي واما الشارح العلامة الشيرازي و هو ينصر الشيخ- الاعظم والمصنف العلامة ذكر احوال الشراح القانون في كتابه النفيس المبداء والمعاد و شرحه على الهداية .

والا لكان للحيوان<sup>١</sup> الصامت ايضا ومسا ذكره المصنف هو الاتم لكونه النمط اللتى.

قوله (ص ١٩٢، س ٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انما هي الكيفيات وليست هي مقومات ولا اقوات للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً" يقوم بها مزاجه فالسخرية متحققة لان المزاج ايضا كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يقوم بجواهر المترجات و يتغذى بجواهر الاقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و اما الكيفيات المذوقه فلا"نه اذا اكل الانسان غذاء غير حلو اولاً" و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمحويته لها كيف و بين الكيفيات و موضوعاتها نوع اتحاد لا"ن تلك صور شخصيه و هذه مواد لها .

قوله (ص ١٩٢، س ١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً" كذلك لها الالوان

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقوية انما لها صحابة اتفاقيه" بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شك" فى ان آلات الحساسة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

١- بصر الحيوانات يلتصق من الصور الحسنه البهية والنفحات المطلوبة كالابل و بعضهم يقتلون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضا روحانى لان للحيوانات الكامله نفوس مجردة من المادة .

الكلام في ان القوى بعضها لها لذّة في محسوسها و بعضها ليس كذلك و هي بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هي جسمانيات منطبغات في المحال و هي بما هي كذلك مركبة من الكيفيات الفعلية والانتعالية ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد وحكم احد المتحدّين حكم الآخر .

قوله (ص ١٩٣، س ٩) : «واما حافظ للمعاني»

والابسط ان يقال: ثم المعاني اما جزئية واما كلية و مدرك المعاني الكلية هو العاقله و حافظها العقل الفعال<sup>١</sup> .

قوله : «كهذا السكّر ابيض حلو» فهذا الحكم لما لم يكن كلياً لم يكن من العقل و لما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً صورياً كان من الحس المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفّة فايّة حاجه الى الحس المشترك لان المتصرفه غير مدركة انما هي عماله فادراك ان هذه النسبة الجزئية الصورية واقعه انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناء على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عند التحييل والمنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- حافظها العقل البسيط الاجمالي الخلاق للصورت التفصيلية و للصور نحو وجود في العقل الفعال اصالة ولما قل و فرع في المرتبة العقل الانساني .



الى الخارج والادراك وظيفته والاستمسالك وظيفته الخيال والفتح بناءً على ان الخيال  
مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص ١٩٣، س ١٧، ١٨) : «وسياتى الحق فيها»  
من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة  
يبتنى اثبات المعاد الجسماني .

قوله (ص ١٩٤، س ١٢) : «حادث عن صفو الاخلاط»  
كما ان الاعضاء حادثّة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالمملك وشيء  
كالفلك؛ ناظر الى هذا وشيء كالمملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك  
العملى الذى ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة وشباهة الروح -  
البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانه  
المتوسط بين الاضداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر  
ويسمى روحك فلكاً وسمى الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى:  
«ثم استوى الى السماء وهى دخان» فالسّمائية فى الانسان الكبير كالسروح البخارى  
الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفاً  
محفوظاً و سبباً شداداً لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى  
الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرّة المشكّلة له فاذا انكسرت الجرّة  
بطل شكل مائها والبحار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرّة بالبرد الشديد  
اذا انكسرت لبقى<sup>٢</sup> شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول -  
المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

١- س ١٤١، آية ١٠ .

٢- فى بعض النسخ: واذا انكسرت القى شكل الماء المكتسب ....

قوله (ص ١٩٤، س ١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انهما اعتبارية- لاثها مجموع قوتين محصلة- و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقية- .

قوله (ص ١٩٥، س ٨) : «اذ معناه ان للوهم رتبة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداها من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيوانية التي تستخدم القوى الحيوانية ما هي فبعضهم قال بما ذكره . وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه . والحق انها الاصل المحفوظ في جميعها يرشدك الى رئاسة الوهم تسمية القسم- الى الاجزاء المقدارية- في الجسم بالقسم- الوهمية مع ان الوهم فعله الذاتي ادراك المعاني الجزئية لا الصور المقدارية- ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المبين فعل المخدم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى ناصية- في المعنى الاول من الرئاسة والمرئوسية- على نحو الرئاسة على الجنود المناسبة- .

قوله (١٩٥، س ١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقديسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء الفوائد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعداء اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بغرر الفوائد :

«النفس في الحُلُوث جسمانيّة  
 «لم تتجاف الجسم اذ تروّحت  
 «فكل حدّ مع حدّ ؛ هو هو  
 «فاعور جسّمها شبّهها  
 وفي البقاء تكون روحانيّة»  
 ولم تجاف الروح اذ تجسّمت»  
 وان يوجه صحّ عنه سلبه»  
 كما يحدّها الذي نزلّهما»

قوله (ص ١٩٦، س ١٦) : «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج بأربعة اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ  
 والممانعة عن اصل التحريك كما في الاعياء والممانعة عن جهته كما في الرعشة وزوال  
 حرارة الملص عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج  
 غير باق و غير الباقي غير الباقي واكتفى في مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان  
 هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره وان سبق مبادئ ما ذكره . منها: ان النفس  
 شاعرة ولا شيء من الطبيعة بشاعرة. ومنها: ان النفس فعلها على انهاج مختلفة ولا شيء  
 من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها :  
 التمانع المذكور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبيعة التي في عناصر البدن الطبيعي  
 قسراً و كرها و بها يتحقق الاعياء والرعشة .

قوله : «اللهم.....» اي الحيوان الذي ليس له درجة الخيال والوهم فليس له  
 تجرد و لو تجرداً برزخياً وليس له بقاء الا في النشأة العلمية .

قوله (ص ١٩٧، س ٣) : «والصور المثالية»

سواء كانت في عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشراقي او في عالم المثال  
 الاصغر كما يقول به المصنف (قدس سره) وهي على الرايين ليست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بأنها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص ١٩٧، س ١٠) : «فإن التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى فى مؤخر الاوسط مما يهيب النفس للعبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخر المقدم و ايضا على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئية لا محل .

قوله (ص ١٩٧، س ١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق" العقول التفصيلية فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [ينشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نبه" الفاعلية" ثبت المطلوب ايضا لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص ١٩٧، س ١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسمية فلائها متى لم يوجد بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط التأثير بالوضع و



اما مقومة الذي هو الهيولى فلائها بعد وجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكه - العلة: لها والعلة - الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال وايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر في طرف العلة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص ١٥٨، س ٥) : «فإذا نفخ في الصور المستعلة.....»

اشارة الى قراءة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالإضافة في قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير في و معناه ان النفس لما كانت ناراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة في الصور الطبيعية المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هي روح الله تعالى «وتنفخت فيه<sup>١</sup> من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٥٨، س ٦) : «شعلة ملكوتية نصالية»

اي هي النفس و هي الشعلة التى لا اذى فيها لائها من نار الوادى الايمن و هي روح الله و فيها النورية الفطرية «فطرة الله التى فطر الناس عليها<sup>٢</sup>» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافتدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيشان انوار شد

١- سورة ١٥، آية ٢٩، سورة ٢٨، آية ٧٢.

٢- س ٦، آية ٧٩، س ٢٠، ي ٢٩.

بل الماهيات طراً كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهارته واعتباريتها .

قوله (ص ١٥٨، س ١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية<sup>١</sup> نفساً والنفس عقلاً<sup>٢</sup> بالفعل والعقل بالفعل عقلاً<sup>٣</sup> فعلاً<sup>٤</sup> معبراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي<sup>٥</sup> - الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسه نار<sup>٦</sup>» في آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلاصها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شىء توجهت تصورت بصورتها و تزيت بزيتها فاذا توغلت في التعلق بالطبيعة ولو ازمها صارت عينها والطبيعة ظلمة<sup>٧</sup> و نار لذاعة<sup>٨</sup> ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددتها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانيه<sup>٩</sup> و حلولها الريانى في الهولى المجسمة التى لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد معدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاق الى الطبيعة و لوازمها و هى النار - اللذاعة<sup>١٠</sup> التزاعة<sup>١١</sup> للشوى حيث غلب على النفس احكام المباشنة والسوى<sup>١٢</sup> .

٣- س. ٢٠، ي ٩ الى ١١ : «ان راى نارا فقال لاهله... فاطلع نطيك انك بالوادي المقدس طوى» ، س ٧٩ ،

ي ١٥ ، : هل اتيك حديث موسى ، ان نادى ربه بالوادي المقدس طوى -

٤- سورة النور، آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يظبط عليها احكام اكثر و وجوه المباشنة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص ١٩٨، س ١٤) : «وانبساط الفيض»

اي النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظية- هو الفيض المقدس الناشى من المهبء الذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايـم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته وقوته و اجتماع النايـم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآنيـات فى الآنيّة المطلقة- و ينطفى الشعلة- الملكوتية تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى ١ .

علم چون بر فراز د شاه فرخار چراغ آنجا نماید چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة- الدنيوية و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحي»<sup>٢</sup> والاخرى ما يشعل الصور المستعدّة البرزخيّة والاخروية- الصرفة- المشار اليها بقوله تعالى «وتنفخ فيه»<sup>٣</sup> اخرى فاذا قيام ينظرون» اي اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى: «وتنفخ فى الصور» فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيلية- و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف... الخ . هذه العبارة مأخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشرافى الشهيد

٢- س ١٥، ي ٢٩ .

٣- س ٢٢، ي ٨

٤- س ٢٩، ي ٦٨

في الانسان الكبير ما في الانسان الصغير : «وما خلقكم<sup>١</sup> ولا بعثكم الا كنفس واحدة»  
فترى كلاً من النفحات الثلاث واحدة والكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ  
الاحياء والاماتة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة  
واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة»<sup>٢</sup>

قوله (ص ١٩٩، س ١٤) : «فلها باعتبار ما يخصها من القبول .....

القبول هو الانفعال الادراكي من المكلأ<sup>٣</sup> الا على والفعل هو التدبير في البدن  
والتأثير في العالم الادنى و هما في الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة فيـ  
الحيوان و في الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص ١٩٩، س ١٧) : «وبالتالية يستتبط.....

اي الاراء الجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات و لو فيـ  
الاعمال فبالعقل النظري ولهذا كان مبني الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على  
العقل النظري لان ادراك الامور الكلية سواء كانت اموراً غير متعلقة بالعمل كالعلم بانـ  
الفلك متدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفة النظري؛ ثم ان الاعمال  
الجزئية التي يعلق العقل العملي اهم من المعاداة المذكورة في الحكمة العملية و منـ  
المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة  
منه .

قوله (ص ٣٠٠، س ٤، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيراً.....

الاول لاعمال المقربين والثاني لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم غنية  
فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلك عقبي النار



بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهمية دائرة زائلة لانهما خيرات حسيّة-طبيعية- كائنه- فاسدة .

قوله : «ولها الجربة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة- جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا<sup>١</sup>: «ليس يعنى بها الحكمة النظرية- فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة- العلمية- التى فى الافعال الديوية- فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفتن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاءة من الانسان نفسه وعمره و آله- صلاحه و بقاءه الى وقت استكمالها .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جريزة فانه فصيلة بل مزاوله- كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربين تجلب الجريزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقائد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال: (قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية- وهذا فاسد؛ لان هذه الحكمة العلمية- خلق

نفساني بين الجريزة والعبادة واذ قالوا: الحكمة نظرية، و عملية . لم يريدوا بهاب الخلق لان ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها كم هي و ما هي ؟ وما الفاصلة منها وما الرديئة منها ؟ وكيف اكتسابها للنفس او ازالها عنها و معرفته السياسات المدنية والمنزلية و هذه المعرفة ليست غريزيته بل متى حصلناها كانت حاصلة من حيث هي معرفة وان لم نعمل فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بها بخلق و هي فالتى جعلت قسمة للنظرية هي العلم بالخلق والتي هي احدى الفضائل هي نفس الخلق انتهى باختصار . واعلم ان كلاً من الحكمة والعفة والشجاعة قسمان، فطري و كسبي؛ فمن النفوس مائل الى الحكمة اى الخلق المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى العفة والشجاعة كذلك ولا يكلف بانظريات فانها موهبة ربانيّة .

«دول آنست كه بى خون دل آيد بكنار»<sup>١</sup>

وقال على عليه السلام: «رأيت العقل عقليين مطبوع و مسموع ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصير النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفة والشجاعة تصير النظريات اتم و احكم و ان قصور الحكمة الفطرية بها يبدل بالتعام «والله ولى الافضال والانعصام» .

١- ورثه با سعى و عمل باغ جنان اين همه نيست .

قوله : « كانت افضل » ومن هذا يقال : « الشيء يعزّ حيث يندره ، والعلم يعزّ حيث يعزّز » .

قوله : « ويكون الرأي الكلي عند النظرى » مثلاً لنا مقدمة كلية هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن و كل حسن ينبغي ان يؤتى به ؛ ينتج : ان الصدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العلى . اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً ؛ يقول : هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل العلى مستمداً من النظرى . ثم القوة الشوقية تخدم العقل العلى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال ، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلية دائمة كقيادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهية دائمة كقيادة لجلب منفعة دنيوية .

قوله (ص ٢٠٠ ، س ١٢) : « ان للانسان ١ خواص »

ذكر شطرا منها فى سفر النفس<sup>٢</sup> قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليه .

قوله : « من غير ان يصير سبباً للفعل » وان كان من الكليات المتعلقة بالعمل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١- فى بطر النسخ الموجودة مثلاً : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢- اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٦ الباب التاسع : فى شرح بطر ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبیح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقة .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعّال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورد ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان في التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو في صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصته جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضوراً انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتها فهي انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلي .

قوله (ص ٢٠٣، س ٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السخية بين العالم والمعلوم و كما ان السخية حاصله بينهما في اصل الادراك كذلك في اصل التعقل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص ٢٠٣، س ١٠) : «فكذلك القوة العاقلة»

اي كما ان النفس التي في مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لكان التضايف فهي قبل الاستكمال مخالطة بل صورة



حسية- طبيعية- لكونها جسمانية- الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها العقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلا فعلم الجاهل نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهمون لنفوسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصة- و من ذوات الاوضاع و بالجملة- متصفه- بصفات الاجسام .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البر الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجودا رابطيا لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيالان والنفس فى غاية اللطافة- باى شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرامة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قاله المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد      وان نمك اندر شد و كل پاك شد  
آن نمك كز وى محمد املح است      زان حديث با نمك او افصح است  
آن نمك باقى است از ميراث او      باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص ٣٠٤، س ١٦، ١٧) : «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اي صورته العقلية و ماهيته المرسله- المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم- العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظهر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و في التصديقات براهينها و بالجملة يحيط بـ : « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » في كل شيء له هذه المطالب، والعقل الهولاني لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهولي الاولى لما كانت جمائية فصورها ايضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات المحسوفة بالغريب والموارض الشخصية المشخصة .

قوله (٢٠٥، س٥) : « فيوثك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة ..... »  
اي علمها علماً حضورياً لانها وجودات محضّة والوجود لا يعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولي غير اكنهاى بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وعنواناته الاخرى من الوحدة الحقّة والحياة السارية والعلم والارادة والخيريه وغيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هي عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود ، واما حضوري كعلم المجرد بذاته والفاني بالنفى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : « فخرجت من القوة الى الفعل بطوع نور الحق .... »  
رجوع الى اول الكلام وهو قوله : ان العقل الهولاني عالم بالقوة عقلي ...  
قوله (ص٢٠٥، س١٠) : « والمقبولات وغيرها .... »

من المشاهدات والحدسيات والفطريات في جعل المقبولات من الضروريات و اوائل المعقولات نظر فان القبولات و هي المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطاية المفيدة للظن والضروريات الستة المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم اّر في كتب الحكماء والمنطقيين جعل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقبولات العامة التي هي

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملى كما ان النار حارة بديهية و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظرى ما يتوقف على النظر و عند القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة- المعبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان و في الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضاً ذوجتهين فكما انه من التجريبات كذلك المحسوسات السلموسات .

قوله (ص ٢٠٥، س ١٤) : «لانه كمال لا اول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما في تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الثانى ملكة .  
قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالات اولاً لما بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيّات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعى يصل كل شيء الى كماله المتروك منه .

قوله (ص ٢٠٥، س ٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اي حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية في كل شيء و ثانيها: ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذا المعنى قال على عليه السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء»<sup>١</sup> .

قوله (ص ٢٠٦، س ٨) : «فراقب الانسان.....»

او نقول : مراتب الانسان بحسب هذه الاستكمال منحصرة في نفس الكمال و هو العقل المستفاد، وفي استعداد الاستحصال و هو العقل بالفعل، وفي استعداد الاستحصال و هو العقل بالملكة و في الاستعداد السحضي والاستعداد الاول و هو العقل الهولاني .

قوله (ص ٢٠٦، س ١٧) : «اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات»

عند الاتصال بالمبدء الفعال ولو في الدنيا كما قيل في العارفين : «كاشهم وهم في جلايب<sup>٢</sup> من ابدانهم» .

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع العقل الفعال بعد الاستكمال؛ بالحركة الجوهرية و في لفظ الجمع السعري باللام المفيد للعموم إشارة<sup>٣</sup> الى اعتبار مشاهدة الكل دفعة واحدة دهرية في [المستفاد]<sup>٣</sup> لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعض منهم زعماً منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس في عالم الطبيعة غير ممكنة و ليس كذلك اللهم الا ان يراد النفس بها هي نفس لان النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل موتها الطبيعي صارت عقلاً لا حالة منتظرة له و تخلصت عن التعقب الزماني و كان على عليه السلام يتلو آيات الكتاب التكويني

١- ومن ابديهي ان : قائل هذا الشعر (و سائر اشعار التي كتبت في ديوان منسوب الى الامام سيد الموحدين امير المؤمنين حكيم العرب والعجم ، روخيفداه). هو: علي بن ابي طالب القيرواني ره..

٢- والقائل هو الشيخ الاعظم في الاشارات نمط العارفين

٣- اي في العقل بالمستفاد لان النفس بعد صيرورتها عقلاً بالمستفاد يشاهد الحقائق دفعة واحدة دهرية من غير تدرج و على سبيل الانتقال من معقول الى معقول .



والتدوينى دفعة واحدة والعقل اينه الجبروت و تراه الدهر الا يمن الا على و كان-  
الطبيعة و لوازمها سلبت عنه والغافل يظنه هي .

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصبر بدنه كقميص  
يلبسه تارة و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له. ١ .

واقول: هذا فى العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى  
اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو فى اعجب من ذلك و  
مما يكسر سورة استبعادك ان العقل و هو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد  
ينكشف به كل الحقايق الوجودية لانه حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان  
والعقل بالفعل واجد و تايل كل المعلومات المكتسبة وان كنت فى ريب فزنه بالجاهل  
الامى والخلط والغلط من عدمها فى الخيال و كان النفس عند المستعدين هى الخيال  
«نسوا الله فانساهم انفسهم» ٢ .

تا تو خود را پیش و پس داری گمان بسته جسمی و محرومی ز جان  
زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بی جهت آن ذات جان روشن است  
ومما ينور المطلب: درك الجزئيات من الحسن المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار  
مدركاتهما له بان يكون فى البصر شيء من المبصرات وفى السمع فى ذلك الوقت شيء  
من المسموعات و فى الشم شيء من الروائح وهكذا .

قوله (ص ٢٠٧، س ١٧) : «الاول تهذيب الظاهر»  
وان شئت سم الاول : «تجليه» بالجميم والثانى «تخلية» بالحاء المعجمة والثالث  
«تجليه» بالمهملة .

١- اى التلبس بالوجود العقلانى و خلع وجود الامكانى

٢- و بعد هذه المراحل مرتبة الغناء على اقسامها و مراتبها ارفقنا حللته .

قوله (ص ٢٧، س ١٤) : «والثالث تنويرها بالصورة العلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصورة العلمية؟ فإن عنى بها البديهيّات الستُ فهي العقل بالملكة وإن عنى بها النظريات المكتبة بالبديهيّات فهي العقل بالفعل و على أىّ التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العلى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: الحو والطس والمحق. فالحو رؤية فناء الافعال فى فعله تعالى والطس رؤية الصفات ؛ فانية فى صفته تعالى والحق شهود كل وجود فانياً فى وجوده تعالى فى المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفى المقام الثانى «لا اله الا الله» وفى المقام الثالث «لا هو الا هو» اعنى يصير الاذكار الثلاثة مقامة للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعد طى مقامى التعلّق والتخلق بها و فى قولهم فى معنى الفناء هو : ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علم مستهلك فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بسل كل وجود مستهلكا فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمه و وسيلة له و تصقيل لحصول وجه السطوب و لهذا فسروا ان العمل ايضا الرؤية الشهودية و حق المعرفة و قصر نظر القواد على ملاحظة رب الاقطاب والافساد .

قوله (ص ٢٠٨، س ٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوائل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليها ١ .

قوله : «بحسب التصور» أي بحسب «ما هو» و «كم هو» و نـشـرـع بـعـد فـي بـيـان «هل هو» بل ما كان «ما هو» ماء الشارحة فإن الحدود قبل اثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود أسية و بعده انقلبت حقيقة .

قوله (ص ٢٠٨، س ١٦) : «والوهم يجردنا عن الكل»

مع إضافة ما إلى المادة لملك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الأمر لأن التجرد عن الكل مع بقاء إضافة لا يرد على ما ورد التجرد أن الأولان عليه لأن مدرك الوهم المعاني الجزئية كالجمبة الجزئية والمداوة الجزئية ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والأشباح المثالية و ليس [مطابقاً] للمثال أيضاً لأن الهضوم الأربعة أعني الهضم المعدى الكبدي والعروقي والمضوي كلها ترد على مادة كيلوس فإن مادة الغذاء يبقى ست ساعات في المعدة حتى ينضم الانضمام المعدى ثم يبقى ست ساعات في الكبد وهكذا حتى يتم أربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة وأما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب أن المراد هنا بالمعنى الحرفي المدرك للوهم هو إضافة الجزئية فإن التجريدات ترد على شيء واحد فإن البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة إلى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشي المادة أيضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف إلى البياض—

١- و قد نقل معنى السفر و الفسامة عن الشيخ المحقق الكامل أبي الفخائم المولى عبد الرزاق في حواشيه على الأسفار الأدبية حرفاً بحرف من دون تصريف في كلامه مع أن كلام الشيخ خال عن التحقيق الكافي و أن شئت تفصيل الكلام فراجع إلى ما كتبت في الأسفار الأدبية . شرح مقدمته في ص ١٢٨٦ هـ ق ص ١٦٦ هـ .

المعين الذي في الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاوقات وغيرها  
الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل  
مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر في كتبه<sup>١</sup> والبياض الصرف المطلق  
مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المعبة الجزئية قلنا ترد التجريدات على  
شيء واحد ايضا فان الصورة التي يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا  
يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه  
الاشتراك ثم يجرّد المعبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات  
وهي المعبة المطلقة التي هي صرف المعبة ولا يميز في صرف الشيء ولا يتشنى ولا  
يتكرر.

قوله (ص ٢٠٩، س ٦) : «ولوجود مثل هذه الامور في النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة في موضوع المتقابلين هي الوحدة الوضعية  
الجسمية فتذكر.

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة  
بنحو اجتماع اجزائها بقاء في الخارج الا في الذهن وكذا الزمان الذي هو مقدارها .  
واما الحركة التوسطية و مقدارها الذي هو الاكن السيال فهما موجودان في الخارج و  
كذا لا نهاية الشديدة كما في المجرّد الجامع للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية  
العديّة كما في النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون في  
منطقياتهم للكلّي الغير المتناهي الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرّد النفس وان كانت

١- واستدل على مراده في الاسفار سطر النفس ط ١٢٨٢ هـ في مبحث نفس ص ٢٨



في مرتبة الحس المشترك والخيال فإن ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئية إنما هو في الحس المشترك من الخارج أو الداخل .

قوله (ص ٣٠، س ٩) : «ومن الشواهد...»

هذا رابع البراهين المذكورة في هذا الاشراف والمراد بالوحدة والبساطة اعم مما في الوجوب الذاتي و مما في الوجود مطلقاً فإن كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالآخرة من بسائط بعته والالزام الكثرة بلاوحدة وإذا بطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً وما في الجسم منقسم لزم الخلف في الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص ٣٠، س ١٢) : «إذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم أو يحمل عليه...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثاني لاخذها لا بشرط أو الاول في الوجدان التي في القوة المدركة على تقدير جسيمنتها والثاني في وحدة الموصوف بالوحدة . ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين في العنوان احدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الاشكال: انكم استدلتهم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء او النار أو الانسان أو نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمة فيجوز ان يكون القوة المدركة لها جسدانية . وحاصل الانحلال انا لا متمسك في الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحيفية بل بادراك اي معنى صرف و هو لا يتشنى بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص ٣٠، س ١٦) : «بل كل معنى....»

اذ لا ميز في صرف اي معنى كان و كلمة بل للترقي فان الكلام فيهما قبلها في

نفس الوحدة وفيما بعدها في الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغريب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجسمة والوضع وغيرها ان ثناء الوهم فبالإضافة الى المحل او الزمان او غيرها والغرض تجرده عنها هذا خلف وهذه المعاني آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التي هي اجانب لها من حيث شيئية الماهية بما هي شيئية الماهية ومن حيث نفسها نفسها بالحمل الاولى و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعاني واستبطلت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذا اخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص ٣١٠، س ١) : «واورد الشيخ المهروردي على هذا»

اي الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متصلاً حتى يقال: انقسام المعط يستلزم انقسامها وهي امر وهي اعتباري وليس في الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذي ذكره

قوله (ص ٣١٠، س ٥) : «وفي التالي كون الجسم....»  
ايضاً كون شيء واحد شخصي في محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص ٣١٠، س ٧) : «فنقول اولاً....»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة في الجسم كضيمه البياض و اما الوجود فيـ  
الذهن فلا تضايقون فيه كما في كل اعتباري فكيف في الاعتباري النفس الامر الذي  
ليس من قبيل ناب القول فما تقولون في [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة  
الوهمية على الجسم وما تختارون من الشقوق التي ذكرتموها فما هو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص ٢١١، س ١٤) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجود النفس علماً حضورياً امكن اكتناء النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم الحضوري كالحصولي اجمالي و تفصيلي و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها في سن الرضاعة حضوري وفي حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً او عقلاً كلياً ايضاً حضوري لكن اين هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب بمواصلة و خلطة واستحضار لكمال و جماله و جلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص ٢١٢، س ١) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد باناً»

وبهذا استدلل الشيخ الاشرافي على ان النفس الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية - يشار اليها بهو و حقيقة - النفس ما يشار اليها باناً فهي وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلي او الوجودي .

قوله (ص ٢١٢، س ١٠) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع، فلو كان جسداً ذاتك حينئذ بالدليل الجزئي كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلي لكانت معلومة حضورياً على الوجه الجزئي .

قوله : «لعلني ادركت بهذا الفرض» اي بوهمي ادركت ذاتي والمقصود اثبات الوسط وان الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولاً مفروضاً .

قوله : «تارة» انكروا بقاء الذات» واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعنه عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجرد عن المثل كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الا الامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادرالك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين - الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص ٣١٤، س ٣) : «حصلت فى الحسم بسبب»  
اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقصر العائدة اليه بعد زوال القصر استكفاء بذاته .

قوله (ص ٣١٤، س ٥) : «والعلوم كلها لا يجمع وجوداتها فى دفتر واحد»  
اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورة النورية فالوجود الكتبي لحدوث - العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تراحم عليها «وفيك الطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً» عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .



قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهية» يعنى انها اجل شأنًا من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لمؤادها الا هو .

قوله (ص ٢١٦، س ٩) : «يمنعها عن جودة التعقل»

او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص ٢١٦، س ١٤) : «عين التالى»

اي بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بديئة لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص ٢١٢، س ١٧) : «ولا تخلل الآلة بين الشئ ونفسه»

والا كلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشئ وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص ٢١٨، س ٨) : «فى حق آدم واولاده»

اي آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايدا على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحياة القائمة بالذات لا كحياة الانسان البشرى العارضة له فالاثنية فى اضافته روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حياة بالذات حتى تكون الحياة فى شئ»

١- او الحقيقة المعنوية باعتبار مظهرتها لاسم الله اعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم اعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم اعظم لاتحاد القاهر والمظهر وجودا .

لا بالذات كنعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص ٢١٨، س ٩٠٨) : «وفي عيسى عليه السلام»

و كلمة القيما الى مريم منه الكلام في: روح منه : كالكلام في: روحى. واما الكلام في الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لخلقيه وبالحقيقه- كلماته التامات اى- العقول المنفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقلية- التي هي كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعى كادم لم يعمد كما قدمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى في الصعود آدمية و نشأة الروحانية الامرئية- فى الاخر عيسوية- وعيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات الى الغايات والسعد روح الزمان نسبت اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص ٢١٢، س ١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئية والزوجية فيها هي التركيب فيها من الوجود والماهية- او من الوجهين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس او تعلقها لذاتها وتعلقها لبيدتها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بعلاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص ٢١٢، س ١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصعود هي-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيَّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص ٢١٢، س ١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبه  
الامرئة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمنقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص ٢١٢، س ١٤) : «و قوله تعالى: يا ايها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص ٢١٢، س ١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجود والامكان بل بانه جامع  
بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالأسماء جميعاً و مرآت لها تحاكي كلها عرف  
ربه . او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثلاً له ذاتاً و صفةً و فعلاً ؛ اما ذاتاً فبان  
يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوزاع و نحوها و انها لا داخلية  
فى البدن ولا خارجه عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها  
وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و  
كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات  
بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد  
الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً و صفةً و فعلاً او من عرف نفسه اى نفس  
الكل كما قال تعالى: «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرف  
نفسه بالفقر و انه لا شىء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام  
توحيد الفعل بلا حول و بلا قوة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيد الصفة «بلااله الا الله» له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلااله الا هو عرّف  
ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف  
نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية والسيلان الوجودي عرف ربه  
بالبقاء وان الاصل والوجه الباقي في جميع الياالات اعراضا كانت او جواهر نفوسا  
كانت او طبائع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشرائره من صقعه و كذا اذا عرف  
نفسه بالمعجز عرف ربه بالقدره وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه  
اولا بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمي . وبعبارة اخرى  
تناسب مذاق المتألمين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق  
الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم  
يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دانا شوی دانی که چیست

الفعيل هنا بمعنى المتفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد  
بالعريان: التجرد عن الماده بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص ٢١٧، س ١٧) : «انا النذير العريان»  
قوله : «اييت عند ربى» الشاهد في العندية فان من عند المجرد من له مقام  
العندية في مقعد الصديق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد  
بتجرده .

قوله (ص ٢١٨، س ٣) : «لن يلج.....»  
المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و صيرورة  
النفس عقلا بالفعل، او المراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامرئة و بها



تولد العقل بالملكة في عالم العقل المتفعل .

قوله (ص ٣١٨، س ٧) : «خارجا من سائر الاشياء»

اي ذاتي مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طي صور الكونين و رفض العالمين فضلا عن طي المكان والزمان .

قوله (ص ٣١٨، س ١٧) : «فاكون فوق العالم العقلي كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالا حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هذا ما قاله الشيخ الاشراقي : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبمه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود، و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم في الحقايق .

قوله (ص ٣١٨، س ١٧) : «وقال انبلاذ قلبي ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالي: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينة النفس هناك: كينوتتها العقلية الكلية لا كينوتتها النفسية الجزئية لانها باطله و بالخطيئة: الخطيئة التكوينية . وهي الامكان الذي في العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهي ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظل وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هي الامكان الاستعدادي فيها وفي متعلقها الذي هو البدن عكس الامكان الذاتي هناك فلما تنزل الامكان الذاتي الذي هو في العقل الفعال صار هنا استعداديا كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية

ها هنا بل التكليفية- ها هنا اذ معلوم انه لولا الماهية الامكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالفرار من سخط الله قاهرته نور الله و انه لا يمكن النور الا بشدة الابهى النور الاضعف الاقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع في مراتب المتأخرة وان كان هذا ايضا من الاول .

«نور مه هم زآفتابست اي پسر

قوله (ص ٢١٨، س ١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس المختلفة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصلة- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشية- ولو بادخالها في صراط الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعة- بتدبير النفوس الكاملة- وسياستها لاهل المدن و تباديها بآدابها و اما الانفس الحيوانية المتصلة- الواقعة- في صراط- الانسان فان الصيغة الانسية- قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معادن الحيوانات و معلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالانفس الناقصة- و تتحد بها كما تتحد هي بالفعل الفعالي و روح القدس الى ما شاء الله تعالى .

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسر في ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هي مع كونها في اعلى الموالى كمرتبة النفس الكلية الالهية- والجوهر اللاهوتية- في ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف فهي المثل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه والتشبيه واسماء اللطيف والقهر فهي ايضا متعلّمة-

بجميع الاسماء «علم آدم الاسماء كلها» .

قوله (ص ٢٢٠، س ٥٤) : «ان علة هبوط النفس...»

[و] ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش: رياش جناحي العقل النظري وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة . فان للنفس عقليين هيولائين بحسب العلم والعمل . قوله : «امور شتى» قد ذكرنا في تعليقاتنا على سفر النفس<sup>٢</sup> من الاسفار الاربعه بعض العلل والشكات لهبوطها من شاء فلي نظر اليها .

قوله (ص ٢٢٠، س ١٠) : «لم يكن من الواجب تعالى»

اي من الواجب تعالى والمراد نفي الامتناع واثبات الامكان العام فسان<sup>١</sup> الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل في العالم واجبا لم يتمتع فيه فكان ممكنا فكان واقعا لان مجرد الامكان الذاتي يكفي في قبول الوجود في المبدعات و كلیة العالم بجملته ابداعية<sup>٣</sup> .

قوله (ص ٢٢٠، س ١٤) : «فلهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكية للأفلاك والصور المثالية للبسائط العنصرية<sup>٤</sup> والمعادن بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا .

قوله : «فما وجدتهما» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابوري .

١- س ٢ آية ٢٨٠

٢- سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٠

٣- لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحادثة فيها او المستحدثة معها قديمة و كذا معلولها و ذلك لا ينافي حدوث العالم حدوثا زمانيا .

گفت چون بقراط در نزع او فتاد      داشت شاگردی و گفت ای اوستاد  
 چون کفن سازیم وتن پاکت کنیم      در کدامین جای در خاکت کنیم؟  
 گفت اگر تو باز یایسم ای غلام      دفن کن هر جا که خواهی، والسلام  
 من که خود را زنده در عری دراز      پی نبردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی السخية بين المدرك والمدرك افراد التوحيد لازم و ايضاً افراد الحق تعالى شهود ان لا ثاني له؛ فلا بد ان لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية والاضيف اليها الوجود واثبت الثاني فلا يكون مفرداً واذ لا ماهية فلا مادة و يمكن ان يكون حب الواحد من باب اضافة المصدر الى الفاعل اي صاحب حب مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل الماهية والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة

قوله (ص ٤٣٩، س ١١) : «حب الواحد افراد»

«اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء» اعلم ان هاهنا

اقوالاً :

احدها: انها قديمة مطلقاً بقدّم العقل الكلي الفعال و هذا كالقول بانها مجردة عن المادة مطلقاً .

و ثانيها : انها قديمة بما هي نفس متردة دائماً في الابدان كما هو قول بعض التناسلية ١ .

و ثالثها : ان النفوس قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية و هكذا فهم

١- ومنهم يوافق التناسلي .



المشائون من كلام لفلاطون وليس كذلك والدليل الآتي المعبر بما قيل؛ ردها عليها.  
ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهي قديمة- بقديم العقل  
الكلّي الفعّال و هو ربه النوع ولكن في مرتبة تنزّهاها فان الكينونة السابقة- القديمة-  
التّي لها<sup>١</sup> و حادثه- ايضاً في مرتبة- كونها طبيعاً و بدناً بحدوث البدن لامع حدوث-  
البدن وهذا هو القول الفحل والرأي الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات  
درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثه» صدقت. وان قلت:  
انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و  
جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر  
وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجّون و  
طاير بوقلمون<sup>٢</sup> .

و خامسها : انها حادثه ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .  
وسادسها : انها حادثه ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالقوى عام و هذا قول  
بعض الملمين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .  
قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فلا تنفس على قول التناسخية- مجردة  
ومع ذلك ملحوظة للمعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثاني  
بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله وما بعده وهو القدم بقديم العقل الكلّي او بالتجرد  
بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة- لها في السلسلة- العرضية-  
كما ان ما قبلها ابطال للكينونة السابقة- في السلسلة- الطولية- النزولية .

١- قوله: لها، اي: الرب النوع، قوله: لها، اي: النفس» ٢- لذا قيل: آدمي زاده طرفه معجوني است .

قوله (ص ٢٢١، س ١٩) : «لما بالمواد....»

على سبيل منع الخلوة اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونها في مادتين هما الهولي المجسمة ولعارض الهولي من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهولي قابلة للمعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشعلة مشككة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص ٢٢٢، س ٤) : «اما الثاني فلان قبول الكثرة .....

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبيعي لان وحدة الذات لا ينافي كثرة التجلي الافرادي .

قوله (ص ٢٢٢، س ٥) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التي هي الشخصيات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس الشخصيات .

والثالث : بالموارض اللاحقة من الحالات والملكات و يشير الى كل واحد من الثلاثة .

وإذا علمت هذا عرفت انه : لا يمكن ان يقال بمثل هذا. اي: ان التميز بانحاء الوجودات في الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثلة متفاوتة بالهويات التي هي كما ترى مع الابدان و بعدها من السعادة والشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذ لا مخصص لحصولها من البواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم في صدورهما قبل عالم الكون عن الباري تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة في النوع الواحد مع عدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص ٤٢٢، س ١٣) « فقد علم ان المادة المشتركة »

اذ لا ميز في صرف القوة فمالم يتميز لم يتميز وتميئزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددتها بالصور فان قابلية الهيولى الاولى للصور المخصوصة ليست الا في ضمن الصور في السلسلة العرضية الزمانية اذ هيولى المجردة محال و خلوتها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها في ختم السلسلة النزولية و بدو السلسلة الصعودية

قوله (ص ٤٢٤، س ٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامي (قدس سره) :

تا بود باقى بقاى و وجود عالمى كى شود صاف از كدر جام شهود

تا بود پيوند جان و تن بجای كى شود مقصود كل برقع گشای

تا بود قالب غبار چشم جان كى توان دیدن رخ جانان عیان

والكمال العقلى بالنسبة الى طائفة من النفوس و هي النفوس الناطقة القدسية

والوجود النورى بالنسبة الى طائفة اخرى منها و هي النفوس الكلية الالهية و ذلك

لان التأسيس في الكلام خير من التاكيد .

قوله (ص ٢٢٤، س ٥) : «ولا ضد للجوهر العقلي»  
 فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذنا المحل في التعريف  
 الضد اذ الكلام في الجوهر العقلي ولا محل له و ان قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا  
 ضد للوجود .

قوله (ص ٢٢٤، س ١١) : «لان دلائل تجرد النفس....»  
 الاوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة في هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم  
 يكن لها صورة و بقاء الهيولى بلا صورة محال .  
 قوله : «انما ينهض في المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد  
 والمقشرات بتقشير المقشر و بالمجردات بلا تجريد مجرد والمقشرات بلا تقشير مقشّر  
 كالنفوس والعقول والسبوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا  
 المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلي العقلي لا الطبيعي  
 ينبغى ان يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان  
 الماضى و غير ذلك من العوارض اللاحقة والغريب من نفس حقيقته و مع ذلك لا  
 يحذف منه شيء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياه فى كل العوالم و كذا فى  
 حقيقة الوجود و غرائب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشيء منهما شيئية وجودية  
 واذا وصفها بالاحاطة لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لم يشبه بالفوقية  
 الاضافه الحسية او بالنورية لم يشبه فى نور الانوار والانوار القاهرة الاعلى  
 والادنى والانوار الاسفهدية الفلكية والارضية بالضوء الشمسى والقمرى او  
 النجمى او السراجى و معلوم ان مثل هذا الانسان اقل الوجود .



قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذا القول» ولو تشبث بشعورها بهوياتها وبالفطرة  
الالهية التي فطر الله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانية والدوام والكمال  
وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى وحب النبي «صلى الله عليه وآله»  
والولي لأنها صفات الله لم يكن فيه كثير ومن .

قوله (ص ٢٢٦، س ١٣) : «واقول : التوفيق بين القولين»  
اوالتوفيق بان القوة العقلية بما هي قوة عقلية لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله  
عليه وآله وسلم» : «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل»  
قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريد الدين العطار النيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل پر بسوزد ، درنگجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار»

قوله (ص ٢٢٨، س ١) : «فهي بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذا القول العرشى وقول الجمهور غير خفى لان وحدة النفس على  
هذا جممية بل وحدة حقة ظلية كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقه و  
على قولهم عدديه والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لسوازم و على  
قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل  
اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً» ولم يرد الفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا  
سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

قوله (ص ٢٢٨، س ٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل الفعال وجود نفسي و وجود رابطي لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطي لا النفسى وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شىء مما ذكره .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فى العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فى العلم والعمل «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض<sup>١</sup>» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذ النور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص ٢٢٩، س ١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مر «غير مرّة ان الطبيعة» المعدودة من مراتب النفس هي الطبيعة الغير الواقعة التى بصدد الارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لا الواقعة والمأخوذة «بشرط لا» فانه الوافق وان كان نفساً خيوانية فى اعلى انحائها لا يليق ان يعد من مراتب النفس الناطقة القدسية كما ان غير الواقف و ان كان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اندر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء فى وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل الهيولى ايضاً من جهات بقاء -

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجلده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالا<sup>١</sup> ثم انفعالا<sup>٢</sup> و ايضا البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجلد و في الهولي والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقلية وانه رقيقة الحقيقة التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعية اذا اتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتا والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم»<sup>٣</sup>.

قوله (ص ٢٣٠، س ١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقائق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على<sup>٤</sup> هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقائق من صفات الله تعالى واسماؤه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذا علم الحقائق على ما هي عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهي قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم فصلت<sup>٥</sup> اى الكتاب التكويني كالتدويني اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الانفسى ثم فصلت في الكتاب الافاقي فان الانسان كالنفس والمعوالم كالشرح وفي هذا الكتاب التكويني الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذي هو في نعيم و في عطين لتعلقه بعرش الله الذي هو العقل الكلى مملو<sup>٦</sup> من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضا يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم<sup>٧</sup> الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذي هو في جحيم»<sup>٨</sup>

١- س ٧١، ي ٢٥

٢- س ١١، ي ١ - س ٤١، ي ٤٤

٣- حديث الحقيقة من المانورات التي نقلها الطلبة للآثار والاعيان من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤- س ٨٣، ي ٧

وفى سجين لاخلاده الى البدن مملوءاً من الكذب واليمين والباطيل والخيالات المركبة القابلة للاحتراق و تأمل فى هذا الميزان ذى الكفتين احديهما العقل النظرى والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه فى قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً لعالم العينى» و ذلك لانب الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود فى المواطنين مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كانه العاكس والعالم بشر اشرع عكسه كما هو عكس الحق وظلّه «الم تر الى ربك كيف مد الظل<sup>١</sup>» الموضوع تحت السماء اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان<sup>٢</sup> و هذا هو المحاذى لرفع السماء اللان بمقابلته بالقسط سيما القسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو النفس القدسيّة التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء كتابك ورقاً ؛ ويل لمن لا كهابين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته سيما الكلمة الاتم التى من رآها فقد رأى الحق «ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوام<sup>٣</sup>، انا كنا ننتسخ» اى نستكتب ما كنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالكم او نختصر مفصلات اعمالكم كتابه اجمالية بجعلها ملكات واحسب حساباً و ان وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعة وافقده لان نسبة الشئ الى القابل بالامكان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماء الحياة الذى هو الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لان نسبة الشئ الى فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضاً و انها توابع الوجود

٢- س ٥٥، ي ٦

١- س ٢٥، ي ٤٧

٢- س ١٧، ي ٩

٣- س ٢، ي ١٠٠



تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبتت العرش ثم اقتش . «كفى  
بنفسك اليوم عليك<sup>١</sup> حسيباً» . لا<sup>٢</sup> لك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .  
«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن  
حسناتك وسيئاتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين  
الخمسة الحقّة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والاولى والاصغر  
وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعاً في موضعها و  
اعمل بقوله عليه السلام : «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» كما هو ديدن اهل السلوك  
فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئاتهم حمدوا  
وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و انابوا و تداركوا  
زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة و رب سالك يحاسب خواطره في  
نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط  
المستقيم اولا ففيه جميع منازل السائرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى  
الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال :  
«الصراط خمسمائة سنين يذهب فيه صغوراً ومثله استواء و مثله نزولاً» ثم امش عليه  
الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة  
لا<sup>٣</sup> نه خليفة الله و عبداً لا لغيره مما عبداً الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد السبع  
البصير والملك فانه عبد السبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهى «ما من دابة  
الا هو<sup>٤</sup> آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر  
في قوله تعالى : «وان هذا صراطي مستقيماً<sup>٥</sup> فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

عن سبيله .

قوله (ص ٢٣١، س ٤) :

«ففى معرفة نفس الأدمية و قرائه هذا الكتاب الذى فيه الحكمة أى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب أى العقل السفلى النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تنظر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدى الى اصل الوجود أى حقيقة الوجود فلاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء» أى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى - الساعات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحيدة العلمية والعملية - يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة - كما ان تحصيل الملكات الرذيلة - توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص ٢٣١، س ١٥) : «وتدخل الجنة»

أى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية - بغير حساب اذ لا تسدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو المستوعب .

قوله : «ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الاعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيثير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصعودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ الملكوتى والتعثيل فى المراقبة والرياضة وعند الوحي والبروز عند مجوزيه و قد فصلناها

في مواضع اخرى .

قوله (ص ٢٣٢، س ١٦) :

و قوله تعالى : واذا الوحوش حُشِرَتْ<sup>١</sup> اي الانسيون الذين صاروا وحوشاً  
واما الوحوش التي هي وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً<sup>٢</sup>  
نعم لها حشر تبعي بمعنى انها بعد وجودها الطبيعي تستكمل نفساً و بدنناً بالحركة  
الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثل والمعنى برب نوعه  
فتلك الصورة كفل لذلك المعنى فتحشر الحيوان بل النبات والجماد بآرباب انواعها و  
تحشر آرباب انواعها برب الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً فهي  
كمياه انفصلت من البحر في كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان والجرات فأتصلت  
بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فشخص منها كالكلبي من  
غيرها و كرب النوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السِّنَّتُهُمْ.....»<sup>٣</sup> و ذلك لائن الشهادة في  
هذه الآية وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلاً في الانسان الشقي الذي  
ظهر في البرزخ والآخر بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا  
جوارح الحيوانات الاخرى التي تصورت ملكات الاناسي بصورها البرزخية  
والاخرى تشهد هيئاتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية  
على التناسخ الكوني .

١- سورة التكوين، آية ٥

٢- هذا مناف للتطبيق والحق ان النفوس الحيوانية التي لها وجود تجريدي برزخي يحشرون في البرازخ  
ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التي لم يبلغ درجة المعقولات

٣- سورة ٢، آية ٧٧

قوله (ص ٢٣٣، س ٩) : «ونقلب الظاهر من صورته التي كانت»  
الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية  
فيشبهون السباع هيئته و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها  
وجنسها و هذا كان في الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت في بعض الهيئات والاحوال  
لا يقدح في الصيرورة كالتفاوت في افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك  
النوع .

قوله (ص ٢٣٤، س ٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جاز في-  
التغيرات التي فيها خلع ولبس للمادة اعني في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب  
نزول شيء عنها و اما في التغيرات الاستكمالية التي لا يوجب زوال شيء عنها فلا لان  
هذه في النفس ليست على سبيل القصد والرؤية بل طبيعته و كما ان الطبيعة الواحدة  
لا تقتضي توجها الى شيء و صرفا عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا  
والعناية ايضا تقتضي ايصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضي التنازل  
والارتجاع والصورة التي في المنى بل في الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة  
الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصيغة الاولى كانت فعلية و كاملة ولو  
في الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابله للتخطي في عالم الابداع والفرق بين هذا  
الوجه والوجه المصدر بشم ان ثم اخذ السخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة  
والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيغة الاولى ان  
انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهري الى القوة المحضة و هو  
مستحيل والا لزم عدم السخية بين النفس و متعلقها .



قوله (ص ٢٣٤، س ١٣) : «اذ لا تكرر في الفيض ولا تعدد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان: احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقدارياً كان او خارجياً او عقلياً ولا تعدد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرار فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الآن هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلاً بهويته وبعينه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحدية و مجلى اسم «من ليس كمثله شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص ٢٣٥، س ٨) : «قله ان لا يسلم هذه الاولويات»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المغناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص ١٢٣٥، س ١٤) : «بقوله تعالى: هل اتى على الانسان»

اي قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اي اخلاط و نبتيه حال و في الجمع : «اي نحشره بما نكلفه من الافعال الشاقة ليظهر امارطته و اما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الفراء : «معناه فجعلناه سمياً بصيراً لنبتيه اي: لنعبده و نأمره و ننهاه» اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فر الفراء هكذا و اقول : او المعنى: خلقناه من نطفة امشاج نبتيه ؛ بانه ينسى اصله المادي و يدعى الجسد والشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قدرة و آخره جيفة قدرة (فته)» ،

قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال

قوله (ص ٢٣٦، س ٤) :

«وان كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستد بسندين: احدهما ما ذكره والاخر ما يذكره في كتابه الكبير<sup>١</sup> وهو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لا تمنع بين الانوار المجردة كما لا تمنع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسين الاستقامي والانعكاسي على قابل متتير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفاع السند والمنع كلاهما و اشار الى بعض المطالب الشامخة ايضا .

قوله (ص ٢٣٦، س ٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لا يمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل او الابطال الذي يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعتها عندهم حتى تذكروا ويتخللوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولا<sup>٢</sup> بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللزام ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص ٢٣٦، س ١١) : «لاتصالحهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الفيزية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقائق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغائبة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية لكن

١- الاسطر العقلية ط ١٢٨٠ هـ في ج اول ص ١٦٠ و المبداء والمعاد ط ١٢١٢ هـ في ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية والفلك و جسده و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحال فيه .

قوله (ص ٢٣٨، س ٧) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعاني الجزئية فاحترازه عن الذئب الا آخر المخالف المقدار مثلاً لانه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقدير بط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكرر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناس فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجوع الكلى يخلص من مشاهدتها العناصر بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدنا الى مصالحها و ايضا بعض- المجايب من خاصية الوجود لا من باب التعقل و درك الكليات ١ .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لا يكون الا

١- و ليعلم ان ارباب انواع مع الحقائق العادية انما تكون من طريقة افراد المثالية .

بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضا تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الاينية- ثم  
تهرب عنه فجوابه : ان الطلب في الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس-  
الطلب و اما في الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر  
والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره  
من عدم التضاد في الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحيوة لا الحيوة النطقية ولكن  
بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لاشهوة فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب  
الملايم و دفع المنافر و انه لا يتحرك للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات  
بالمقول المفارقة- يتم المطلوب .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : « لقبول ذات الفيض »

اي الفيض المقدس والحققة المحمدية والرحمة الوسعة .

قوله : « دائمة الاشواق » الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس  
قوله : « ومعلوم ان التأثير الالهي... » وجه آخر هو ان القدرة التي هي اثر-  
الحيوة ظهرت اولاً في الجرم الاقصى ومن شدة القوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس-  
الافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب حركتها التي لها بالعرض و بتوسطها يصل  
آثار الحيوة الى العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحيوة للعناصر و معطى الكمال  
ليس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و ضارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك في العدل  
والوحدة و عدم الضديه فتخلعت بما تخلع من خلعه- الحيوة الفايضة- من الواحد الاحد  
العدل تعالى شأنه .



قوله (ص ٢٢١، س ١١) :

قد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني : فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمى والعملى لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الاتم..

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيا : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كليتيهما معاً على انها متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الاكالات والموارض و اليه اشار بقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ في الطبع والنفسين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية في جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كتبه الأخرى .

قوله (ص ٤٤٠، س ١٩) : «فهي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»  
يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لا يقول بالطلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكلية .

ثم ان الازهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه وليرتفع بأمور :

احدها : ان النفس في ذاتها نفس و تصوير عقلا وعاقلة بالصورة العقلية فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الوجود الحقيقي هو الوجود والماهية اي الوجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اي النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلة تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو في مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك النحو الاعلى عاقلية حينئذ عين عاقلية النفس و على الثاني وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلي نوري في عالم اعلى و في عالم الابداع والصورة التي في عالم المادة وان جردت عنها فهي طبيعة ظلمالية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الخذف والانتزاع والتجريد في المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقي مما هو في العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص ٢٤١، س ٩) : «بل عكسه هو الصواب»

اي كون تبدلها بالاتجاه تابعاً لتبدل النفس واتصالها .

قوله (ص ٢٤٢، س ٩) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصوري كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقي (قدس سره) قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) ومذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما في المادة الخارجية فروق :

أحدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .  
و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدورى عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجيه لكن الخارجيه فى المادة الفلكيه او العنصريه والبصرة بالذات ايضا فى المادة العنصرية لكونها فى القوة الباصرة عندهم و هى فى مادة الروح البخارى المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريدأ تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص ٢٤٢، س ١٩) : «وليت شعري اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحوالاتحاد فباى شىء ينالها اى ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحوالاتحاد لئلا ينافيه ماسيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورق  
الحاصلة فيه .

قوله (ص ٢٤٣، س ٣) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولا»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عمنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الاتيين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصورة الحاصلة اولا و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانياً وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى النفى» اى اذا ليس عدم الادراك و جاز الادراك

فاما .....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العارضة الجاهله يدرك



الصورة الحاصلة - وهو باطل كما مر اوبصور اخرى فيتسلل او بصورة متحدة معه فهو المطلوب او الخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و أكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسائيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحائيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص ٣٤٣، س ١٩) : «ثم ان وجود الاضافة الى شئ....»

اي لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها ضمائم فيها والضميمة ليس مفهوما في مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها في مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة امية بالحقيقة حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلوا النفس ماهية ووجودا عن الصور مصححا لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص ٣٤٤، س ١١) : «ذلك متاع الحياة الدنيا»

اي المالكية والوجدان في متاع الدنيا ليسا الا النسب الوضعية الاعتبارية فالوجدان في الحقيقة هنا ليس الا فقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المماسية بين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذاتها .

قوله (ص ٣٤٥، س ١) : «وعالمة ايضاً في ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتائج قاعدة اتحاد

المدرِّك والمُدْرَك .

قوله (ص ٢٤٥، س ٣) :

«النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض ادلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظة بينهما كما برهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضا كل طبيعة تمتدت تخلل غيرها فيها و ينمكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدو ينضم هذا الى صغرى هي: ان حقيقة الوجود او الموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية في بدنها الجزئي وذلك لان اليجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا اليجاد ويكون وجودها غاية الخلقه .

في القدسي : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها في غاية الغايات .

قوله : «ووجوداً في انفسنا»

قوله : «ووجوداً في انفسنا» اي لانفسنا لا كما يقول القوم في الصور العقلية حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسنا لانفسنا فكذا في العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغاية بنحو التحول .

قوله (ص ٢٤٥، س ١٨) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد» اي المحدود اما الواحد بالوحدة الحقيقية او الحقه الظلية . اي: ما لا

ثاني له من سنخه فالوجود المتقدم الذي في السلسلة النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذي في السلسلة الصعودية و به كونه غاية كلاهما مشموله و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلي و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطي منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل ولا تجزية و كثرة كما في المعية القيومية<sup>١</sup> للحق مع الكل وايضا لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و كأنه لم يرتق فحسه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان في ترتيب الموجودات في السلسلة الطولية فالعقل الفعال متقدم دهرأ و متأخر دهرأ و متأخر دهرأ وليس زمانياً و اليه اشير في الحديث : «نحن السابقون<sup>٢</sup> اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائرأ من الحق الى الخلق فأتل قوله تعالى : «هو الاول والاخر» وانظر اوليته في السلسلة الطولية والنزولية في عين آخرته في المروجية و بالعكس اولية حقيقة الوجود على الساهيات الراية في عين آخرتها باسقاط اضافتها اليها عنها . قوله (ص ٢٤٦، س ٤) : «بل ينتهي الى فيض علوي»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما في سفر النفس<sup>١</sup> و هو ان يكون المخرج امراً غير عقلي كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخر وجوداً علّة مفيدة للاشرف وجوداً فان غير العقل افاد العقل لغيره والمعلم البشري معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلي بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقي الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى .

قوله (ص ٢٤٦، س ٥) :

«ثم من البين ان هذه الصور العقلية موجودة في ذاته» اي ذات العقل الفعال؛

١- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تجليهم في الايمان الثابتة....

٢- مبحث النفس ط ١٢٨٠ هـ في ج ١ ص ١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غايةً للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلّة : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول؛ وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التي في العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد في اى عقل كان اذ لا ميز في صرف الشيء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما في العقل الفعال و ما في العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : « بخلاف النور المعقول » فانه غير الوجودات النورية للمعقولات بالفعل .  
قوله (ص ٢٤٧، س ٢) : « بواسطة حركات الافلاك الدائرة »

متعلق بخبر المبتداء التي هي القوة التي بها يتحفظ..... لا بالتى حدثت لان الهوى ابداعية و حدوثها ذاتي لا من الحركات الفلكية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى في العقل الفعال و قوله (قدس سره) : « حدوث امر » مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهوى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعالية والباقية القوى الفعلية .

قوله (ص ٢٤٧، س ٨) : « ويحدث معها القوة التنزوعية »

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كما ان فعلية التحريك من العاملة المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة وذلك لانه بقاعدة الامكان الاخص فى السلسلة الصمودية تنحطى المادة من الاخص الى الاشرف ففاضت المحركة العاملة اولا على المادة ثم المحركة الشوقية ثم اللامسة و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكا او تعقلا .



قوله (ص ٢٤٧، س ٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في المدرك و خازنه لان اتعادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك وحفظها عند الخيال. ان قلت : المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم على ذكر الخيال في تعداد القوى .

قوله (ص ٢٤٧، س ١١) : «ولها قوة الوهم»

اي للمتصرفّة قوة رئيسية عليها هي قوة الوهم المستعملة ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اي للمتصرفّة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انّ للمتصرفّة قدرة التوهم و قدرة الذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من الاتحاد .

قوله : «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه الستة في هذه القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها و هي بالفعل اي في صورها فان المراد بالغاذية النفس النباتية و هي محصلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات ست المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالتخيلة في كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص ٢٤٨، س ١٨، ١٩) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

أحدها ان بدئه غاية بخلاف النفس بما هي نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل  
 وثانيها : ان علتها الفاعليه هي الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبر  
 عنها بالتسامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى اليه الفعل .  
 وثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة  
 بوحدة جميعه لا ماهيته الظلمانية فهو مبدئه متقومة بوجوده لان شئيه الشئ  
 بتامه لا ينقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقل وجوداً و صفة و فعلاً متحقق  
 بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائيه فيه هي اللية الفاعليه  
 فى الظهور واللية الغائية فى الخفاء وكأنه قال اولاً : ان علية الفاعليه هي علية  
 الغائية . و ثانياً : ان علتها ذاته و مائيتها اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولا مادة  
 له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه  
 كاليولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهي  
 فاعلها لانها شريكه العله و هي غايتها حيث تتحول الهيولى اليها اولاً فيصير  
 هيولى مجسمة ثم منوعة و كذلك الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود  
 المنبسط .

قوله (ص ٢٤٥، س ٦) : «وكما ان الغاذية.....»

وكما ان المنمية تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة  
 تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق  
 باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و  
 الواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص ٣٤٩، س ١٠، ١١) : «وامساك لما يجذبه»

اي لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظة "ماسكه". و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكه "حافظة".  
قوله : «بل في كل عالم...» حتى في عالم اللاهوت اذ في كل انسان جوهره لاهوتيّة هي اللطيفة الخفويّة. و يقال لها سر الحقيقة. لكنها في الانسان الكامل بالفعل قوله : «فيه ماهيّة الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء في عالم العين ليس ماهيّة الماء و ذاته بل جزئي مختلط بالغرايب من الاين والتمت والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما في عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئي ايضا في خيالك و آخر في حرك و هو المحسوس بالذات من الماء المادي و آخر في بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهي للماء و قس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه على العالم ان فيه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (٢٥١، س ١٠) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانية هو الشيء العظيم و موسى هو الجوع وما يقال في ترجمته «گاو جوع» من سبب التشبيه فان الشيء العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثور» و في اليونانية يقدم المضاف اليه على المضاف كما في الرسام والبرسام و ليس هذم الترجمة او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقري لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذامعنى حقيقته هذا اللفظ واما حقيقة هذاب المرض فهي انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه اي مفتقرة الى الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد في فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامرير القوقب الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السودا الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .  
قوله (ص ٢٥١، س ٢٠) :

«مصرفة الهمم الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا في سفر النفس<sup>١</sup> ايضا و ليس المراد ما يترأى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في— الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في— النوم الذي هو اخو الموت سنون الرخا بيقرات سمان و سنون القحط بيسقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومه الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبه للتمثل بصورة لذيدة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دستت رفت ايشار زكوة كميتر علوم ميشود آن جوى شير آب نبات

«ان في الجنة قيعانا غراسها قول القائل سبحانه الله» وايضا كل ما في عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل ما في الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالا مقيدا و ذاك مثالا مطلقا و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق وليست بحقايق وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

١- سفر النفس ط ٢٤ ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٨



يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمة عقلية بين الاعمال والملكات الحسنة و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئة و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالتوبة والشفاعة .

قوله (ص ٢٥٣، س ٦) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحروميته عن تلك القبضة العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعية لا الشخصية.

قوله (ص ٢٥٣، س ١٣) : «من غير شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل العذاب الاليم و كونهما شقاوة عقلية مع كونهما مولستين لان مرادهم الايلام الروحاني كما سيقول في آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفة والحقان لاصحابها الالام الحسية ايضا لحقيه المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقلية المذكورة لمانعية السيئات او الجهل المركب عنها و هذا معنى كونهما شقاوة حقيقيه ايضا .

قوله : «فهو النقص الذاتي» اي بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة المذكورة في سفر النفس ابسط من هنا .

قوله (ص ٢٥٤، س ١٨) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما: العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكيمة والاطلاع على القواعد الالهية

اوالمعرفة القصوى الحاصلة بالرياضيات على وتيرة اهل الطريقة .  
 و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب « ادع الى سبيل ربك بالحكمة »  
 والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هي احسن ، و زنوا بالقسطاس المستقيم » و  
 بالجملة العلم الاعلى لازم لتحصيل مواد البراهين والميزان لتحصيل صورها  
 والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كون الوجود متحققا بنفسه و ابائه عن  
 العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعنوى الى وحدة حقة لمعنونه و من انه  
 لا ميز فى صرف الشئ الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها الثور على الجهة التى بها  
 يقع الاهتداء .

قوله (ص ٢٥٦، س ١) : «ومملكة العارف اعظم»

فان العارف لما كان وجوده فانيا فى وجود الله تعالى و كذا حيوته فى حيوته  
 و ارادته فى ارادته و قدس عليها جميع صفاته فملكته فانية فى مملكته .

قوله (ص ٢٥٦، س ١٠) : «انه فاسدة»

بناء على عدم تجرد الخيال و سائر القوى الباطنة الجزئية والنفس و ان كانت  
 مجردة لكنها كانت عقلا بالقوة هيولانيا و كمالا اقوام للهولى الاولى الا بالصور  
 الحسية كذلك لاقوام للعقل الهيولانى الا بالصور العقلية والمفروض انه خال بعد  
 عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن  
 المادة كما مر .

قوله (ص ٢٥٧، س ١) :

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول  
 للنفس فى هذا العالم الارضى ايضا ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

السارى فى الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء صائن له فلا غرو عندهم فى تعلقها  
بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان .

قوله : «من اعمالهم السيئه مثلاً» بضمين .

قوله : «ان الجهال والفجرة» ليس المراد بهم المختوم على قلوبهم او الاشقى منهم  
اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية الى الروح  
الاكبر؛ بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم الذين يعرض لعقلهم العملى جهل «مثلاً» و  
بتسويات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد التجرد  
عن القوى الجرمية فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها .

قوله (ص ٢٥٨، س ٤) : «فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولى»

اى ما قرروه مما ثقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة  
حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان يدفع بان  
من [لم يصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الاوليات  
بل البديهيات التى من المحسوسات والتجربيات والمتواترات و غيرها اخرجت عقله  
الهيولانى عن القوة الى الفعل بل هنا اشياء آخر ينالها الفطرة السليمة «فطرة الله التى  
فطر الناس عليها» مثل ان ما هو بالفعل من كل جهة مطلوب و ان البقاء محبوب و ان  
الفناء مرغوب و ان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع  
الوجوه هو الله و ان المحبوب من البقاء ينبغى ان يكون هو بقاء النفس القدسية و  
غنائها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير والفعلية  
فضيله والقوة تقيصة والانسان الكامل بالفعل محمود له السيادة على الكل و ان  
لم يسمه باسم و غير ذلك من الفطريات التى تحتاج الى منبه او لا و ايضا كل يعلم ذاته

بالعلم الحضورى ولو كان علما اجماليا بل بارئته بنفس علمه بذاته كذلك <sup>١</sup> .

قوله (ص ٢٥٨، س ٩٠٨) : «فى ادراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها»

اى ادراكا حضوريا فمن مستعد سعادة عقليه- يعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسيه- من القوة الى الفعل و انه لا حاله- منتظرة له و غير ذلك من احكامه و رب- مستعد يتصف بصفات الفعل الفعال فهو يعرفه شهودا فيقال له انه مدرك- الوجودات العقلية- و نائل هوياتها و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

قوله (ص ٢٥٨، س ١٥) : «مع جرم تام الصورة الكمالية»

اذ للفلك طبيعه- خامسة ثم نفس منطبغة يتصور بها اوضاعه الجزئية- و لوازمها ثم نفس كليه- تعقل بها الكليات و تدرك بها ذواتها المجردة و معاشيقها العقلية- المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانى بجرم ابداعى حتى كامل الصورة كتعلقه هنا بعلم- المفارقة عن البدن العنصرى بيدن عنصرى آخر حتى ذات نفس اخرى وهذا شىء لا يقول به التناسخية ولا صحيح فى نفسه والذى يقول به التناسخية تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها قررت فى ارحام ومايجرى مجريها استعدادها من جهة نسبة استعداداتها نفوسا .

قوله (ص ٢٥٩، س ٩) : «ممتعة الحركة المستقيمة.....»

جائز الحركة المستديرة بل واقعتها بتبعيه- فلك القمر لانه يحرك النار فكيف ما يتصل به واقرب منه فكانه فلك عاشر .

قوله (ص ٢٦٠، س ٢) : «ولعل عدد نفوس الاشياء غير متناهية»

والافلاك والفلكيات متناهية- ولا نسبة لغير المتناهى الى المتناهى «قل لو كان

١- يعنى ان كل مجرد بنفس علمه بذاته عالم ببارئته و علمه والعلمان مطويان فى ذاته مع ان علمه ببلاده لا يحصل الا بشهود طئه اولا .



البحر<sup>١</sup> مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»  
والكلمة تدوينيه- و تكوينيه- و يوم القيامة- يوم الجمع «قل ان الاولين والاخرين  
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم<sup>٢</sup>» .

قوله (ص ٣٦١، س ١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»  
تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك  
الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهناتكلم في التركيب الخارجي  
فشيئية البدن و وجوده بصورته النوعية المركبة- و بصورته الشخصية- اي الشكل  
والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل وهي النفس الناطقة و كلها باقية- فالبدن باق  
يهويته و هذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخلتها في فعلية البدن و  
هويته على ان الوجود الخاص الذي به يطرد العدم عن الماهية حيثية هويتها و  
هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل واليلا ن في مجاليه لا في ذاته التي هي جهة-  
وحدة المتكثرات و حيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التي لا انفصام  
به للماهيات و هذه الملاوة هي مفادة الاصل الثاني .

قوله (٣٦٢، س ١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل في المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هي متصله- واحدة والاتصال الواحداني مساوق  
للوحدة الشخصية- فالصورة البدنية- واحدة و هي في الاشتداد الى ان يتصل بالصورة  
القائمة بالذات الغنية- عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها<sup>٣</sup> فلايتوهم ان اهل مرتبة

١- س ٣٦١، ٢- س ٤٢، ٣- س ٢٤

٢- فيتحدها

من مراتب البدن من الطفولية والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخية محشوريتها لان هذيه الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدينيوي الطبيعية والبرزخية والاخرويه و تماوت الديوي بالصوبة والترعرع والكهولة والشيخوخة والاخروي بالصباحات والتشويحات واحد شخصي للوحدة الشخصية في النفس المشخصة له فليس شيء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالي و في التغير الاستكمالي كل تال من الكمال والفعلية مشتمل على المتلوو على شيء زائد و هكذا في متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنية البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخية والاخرويه مشتملة على جميع درجات البدن الديوي و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شيء الا ما هو من باب الحدود والتقايس بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول في المتصل المتشابه الاجزاء والثاني في المتصل المعنوي المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التي شيئية الشيء به اعم من الصورة النوعية و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدئ والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثاني جاريان فيما لاهيته له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثاني من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوية من باب جامعة الكمال فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعة الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص ٢٦٢، س ١٤) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيلة...»

و نعم ما قيل :

زلف آشفته؛ او موجب جمعيت ما است چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

وما قيل ايضاً :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعيت از آن زلف پريشان کردم

و كلما توغل في الجمعية اشتدت الوحدة لان السلب والفقدان يقل ويندر

الى ان يعموز و يفقد الوجود والوجدان يتوفر و يبرز الى ان يحيط بالكل وتكون

اوحده .

قوله : «كوجود الافلاك والكواكب» لعكك تقول: ليست هذه من قبيل الصور

المثالية التي في عالم المثال الاكبر او الاصغر اذ لا مادة في المثال اصلاً بخلاف هذه

فالهيولي وان لم يكن قوة فعلية لكنها قوة انفعالية فلا نعلم ان وجودها بلا شركة

الهيولي مطلقاً كيف والهيوليات متخالفة بالنوع عند المشائين فهيولي كل فلك متخالف

نوعاً مع هيولي الفلك الاخر وكذا مع الهيولي المشتركة العنصرية فمذهبهم هيولي

كل فلك تستدعي صورته الخاصة ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله

(قدس سره) على مذهب آخر من ان هيولي الكل واحدة وانها بما هي هيولي لا اختلاف فيها

اذ لا ميز في صرف القوة .

و ثانياً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زماناً كما

قال بعد سطر بلا شركة الهيولي بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفظ مادة في موضعين وهي الهيولي المعجمة و حيث

قرن الهيولى بالاستعداد و عكّل بقوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولى الثانية والمعجمة اى لا مادة سابقة عليها سبقا زمانيا حيث انها مخترعات والمخترع غير مبيوق بمدة حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعيّنة كما فى المنصريات حيث ان المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة المنمية اذ الرطوبة كفيته بها يكون الجسم سهل الانقياد والمادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من المنية اذ اليوسة كفيته يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهياآت والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصور المرآئية .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله : لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خيالى نامشان و ننگشان  
اللهم الا بالنظر العامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى التى يذعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٢) : «ولضعف الهمة»  
و لكونها مرآئى ملاحظة الخارجيات الماديّة و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية .....»  
لعلك قد سمعت سابقا ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والمذكر حين التخيل فى اليقظة او النوم هو الحس المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بايظ الصور المحزونة فى الخيال وما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال



هذه المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من الاصول مجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات ما في الجنة والنار حيث ان العقل يدرك الكليات لا غير الا ان تجرد الخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات في الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأثوا به متشابها» اقتصره على ذكره .

قوله (ص ٣٦٤، س ١) : «ان الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه وبين الرابع غير خفى اذ في الرابع كان الكلام في تعيين الصور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص وفي السادس كان في انفسها و ايضاً كان الكلام في المزاج في ان الصور والمقادير تكون من الجهات الفاعلية ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه النفس باذن الخلاق المطلق .

قوله (ص ٣٦٤، س ٢) : «بلا مشاركة المواد.....»

فالنفس الناطقة فاعل الهى لائتها تخرج الصور من الليس المحض الى الابس لا كالفاعل الطبيعي فانه مبدء الحركة اذ المادة كالعناصر موجودة و هو يتركبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص ٣٦٤، س ٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقلية فانها من حيث انها في موضوع شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رايه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هي ذوات مجردة و مثل نورثة مشاهدة عن بُعد و كالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لاهل القدس .

قوله (ص ٣٦٤، س ٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانية و متعلما بحيث قيل ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه قواء وقد قيل ان النفس الحيوانية مجموع القوى و هذا سخي ف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ في القوى .

قوله (ص ٣٦٤، س ١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو الرياستين الفايز بالحسين فمراد الشيخ بالعارف: الاخير ان لا الاول ومراده بخارج محل الهمة انه يصير عيناً مشاهداً للحس المشترك لا انه في المادة .

قوله (ص ٣٦٥، س ٤) : «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهية و صفاتها بالنسبة الى المادة اولا مواد طبيعية لصور اخروية ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيوية اذ للكلبي الطبيعي حصص اولى المراد به القالب المثالي او المراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور في مقامها النازل الجزئي كما انها مظهر بضم الميم في مقامها العالي الكلبي فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتدة قابل و نعم ما قيل <sup>١</sup> :

كان قنـدم نـيـسـتان شـكـرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله <sup>٢</sup> : «الهيولى التي هي القوة» كذا الظلمة والصورة اي الصورة التي هي

١- والقاتل هو العارف القوي مولانا الرومي (قده)

٢- قوله: الهيولى التي هي القوة . ما راينا موضع هذه العبارة

٣- قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد في الصفحة التي خاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على قنسى فن

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكاني والسيلا الزماني من جهة تبدلها الذاتي و تجددها الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السائلة التي هي الشوكة للجسام اولا والسحبة المذبة للجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتهما وظلمتهما لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التي معها من الحياة النفسية والعقلية والحياة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها وظلمتها و دثورها و اذابتها كما في يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحياة والبقاء والثبات وغيرها من الكمالات تعود الى صقح الله نور الارضين والسموات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والمظنة «والملك لله الواحد القهار» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى في كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدميات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شيء الى سنخه الوحيدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم في الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة ولوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص ٢٦٥، س ١١، ١٢) :

«ان المادة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل

من وجهين:

احدهما ان المادة في الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لا يكون في عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لائه بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادة غير موجودة هناك والاقلمبت الآخرة دنيا. و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوة ليست شيئا فعلياً و ليست هوية الشئ المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخرية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى التى هى من بابالعدم و عليها مدارالديوية و تلكالصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فانالعقل الفعال بوجوبه منشأالنفوس الناطقة و بوجوده منشأالصور النوعية الطبيعية و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٢٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسله العقول الطولية لمكانالعلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلهالعقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليه لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسماة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوارالقاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضا الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم الممال من الصور للطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصورالقائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص٢٦٧) : «و روحه باقى»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشئ بالصورة والروح صورة بمعنى



مابه الشيء بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضا باقية فمع بقاء هذبة الروح وان تطلق بصورة طير مثلا لكان ذلك البدن الانساني هذا البدن للطير والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيوية والبرزخية والاخرية .

قوله (ص ٣٦٧، س ١٦) : «والفعل هناك مقدم على القوة»

والقوة في موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيوية الاستعداد والقوة الاخرية القدرة والشدة و هي الملكات التي هي مبادئ القوى الاخرية والملكة بعد تكرار الفعل فهذه هي القوة التي هي اشرف من الفعل الذي هو نفس الصورة المنبعثة عن الملك وايضا يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل في الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضا هي القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرار الافعال و هذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء اشرف منه .

قوله (ص ٣٦٩، س ١٤) : «واخرى يمنع عنها الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم في شقاق مع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشيء على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تخصه ايضا بالمادة في تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاءها محطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصلية هي الاعضاء المستخلقة من المني كلالعصاب والاعواد والمغزات والشرائين والاوردة وغورها ونظير ان شيئية الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على التماسه وهذا انما هو لاجل بقاء صورته في علم الله بل في الالواح العالية بل في النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر بالارتفاع عن جميع مراتبها وبالارتفاع عن مرتبة

مخصوصة كلوح المادة فقط .

قوله (ص ٢٦٩، س ١٩) : «بناءً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنيّاً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فترحاتاً بقاء الله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من نسخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفساء لا الاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم وذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدتهما تارة اخرى للحساب والمجازات بناءً على جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناءً على ان شيئية الشيء بالمادة لا بالصورة كما مر .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء برفاقه ليست رفع الالم بالضرورة ولو كان في بعض اللذات رفع الالم كان ذلك الرفع من عوارضه لذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الالم كل رفع الالم دغدغة السوداء لغم المعلقة و لذة الشرب رفع الالم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع السم دغدغة التي للاوعية وهكذا لكي ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها في رفع السم الجوع .

قوله (ص ٢٧١، س ١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روى جانب الايمان و نعم يلزم تنعيم الماسى و ان لو حظ الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص ٢٧١، س ١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعملى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل بل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرّة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصوير ايضاً مادة لصورة اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فى مادة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المقتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص ٢٧١، س ١٨) : تحقيق كالمؤيد علوم راسخ

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهيولى لا علاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تنهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب الشخصيص و هيولى الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف -

النوعى فيها واما بصورته النوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفياً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جاز التعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيوية لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الاخرة.....  
ان الصورة البرزخية والاخرية غير محتاجة الى المادة الدنيوية اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لسميكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الاخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمدا والدر على مراتبه والكل بسيط مبطوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبتته الى جميع مراتب الدر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والاخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض واشرقت الارض بنور ربها» فيسح كل الخلايق والحقايق .

قوله (ص ٣٧٢، س ١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»  
ولو دخلوا العلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطة : «شمرت بذلك



او لم يشمر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد (قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لدروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام و العالم حائز جميع ما هو من لوازمه و ضرورياته من سنخه مكانا او زمانا او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكنا من متمكنات هذا العالم الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانيا من حالياته و غايراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعة و عاء نفسه ليكون ظالما متعديا على مظروفاته و يكون التام محتاجا الى الناقص لانه كما مر فى طول هذا العالم لافى عرضه فليس فى جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص ٣٧٤، س ١٠) : «والتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصا آخر والروح باق و هذبة البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصا آخر فرض محال و ايضا لو كان شخصا آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه والتناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص ٣٧٤، س ١٣) : «مع عدم عود البدن»

اي البدن الاول كما قال بيدن آخر سيما ان كان شيئية الشئ عنده بالمادة كما عند البعض فعدم عود الاجزاء عدم عود البدن . اي البدن الاول .

قوله : «واشكل منه....» ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة عين الاول و كونه حشرا لا تناسخا ان المراد بالبدن الآخر هو المثالى لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجزائه بعينها؛ لان الحشر بالصور البرزخية والاخروية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايةها فالحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بعد المفارقة بهذا آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له في وجوده - الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رضى الدنيا .

قوله (ص ٧٢٥، س ١٩) : «ولكل وجه»

اما العقل الهيولانى فلائته يؤل الى ما ذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلائته آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شئ من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا الصور النوعية من بدله حتى: صورته الجسمية - شخصها لا تبقى انما الباقى نوعها لان الصورة الجسمية نوع منتشر الافراد للفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بقاءها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلا ن بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاءها معه و امام الاجزاء الاصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال والمتخيل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالي فالمراد بها النفسية وجنة التعلق الطبيعى و اضافتها الاشراقية - و هى جنبتها الصورية و مظهرتها لاسماء الله التشبيهية و عليها يدور النشأة الاخروية الصورية و التعطل فى البرازخ و الحرمان عن عالم المعنى و جنة الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب و فى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة الصعوديّة فعند ما يسقط منه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكاني الذي هو كنقطة سوداء تحت يبداء نور عقله الكلي و ذلك ما بقيت اثنيّته اذ المراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفصل والرأي الجزل من انه القوة الخياليّة و انها مجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوة العاقله ايضاً باقيه فلا يختص البقاء بالخيال والتخيلة و نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثاليّة من نسخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئات «وأثروا به متشابهاً<sup>١</sup>» و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافي الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .  
واثني و ان كنت آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوصتي

قوله (٢٧٦، س ٢٠) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اي في صورة القبر كالحفرة المستطيلة وشيئة الشيء بصورته هذا هو صورة القبر الصوري الذي لا بد للمؤمن ان يعتقد به لا اقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر في الاشراف الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار الملايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر البدن. والقبر لغة الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوي بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوي :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء مرده را زایشان، حيوتستولما

١- س ٢٨، ي ٢٢

٢- لا بد للمؤمن ان.....

جان‌های مرده اندر گور تن      برجهند ز آوازشان اندر، کفن  
گوید این آوا، ز آواها جداست      زنده کردن کار آواز خداست  
فهذا عذاب القبر<sup>١</sup> .

قد اختلف الملیئون فی ان عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما فينقطع الى ان تقوم القيامة ويدل على الاول قوله تعالى : «النار يعرضون<sup>٢</sup> عليها غدواً و عشياً ، و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب<sup>٣</sup>» .

قوله (ص ٢٧٧، س ٢) : «اما مجردة او قائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهود المشل الالهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو— الموضوع الصدوري القابل بمعنى الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر ،

قوله : «على ان» اي مع ان .

قوله (ص ٢٧٧، س ٥) : «صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقد ظهر وجههما اما الاول فلان النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انها البدن الطبيعي و انها في الحيث و انها في الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بانها متقدرة بالمقادير البرزخية ثم انها باعتبار حسن اعمالها و حالاتها و ملكاتها الحميدة مصورة بصویرات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة بصویرات رديئة موزیه كما فی الحديث «انما هی اعمالکم ترد



اليكم» ومع هذا فالله هو المجازى المشيب والمعاقب اذ الوجود مطلقاً من صقعه والوجود الخاص في اية نشأة كانت مجمله وقد لا تصور ذاتها ان وقت لا صلاح العقل النظري و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكلية الالهية بل تطوى بساط العالمين الصوريين في ما مضى و يطرح الكونين و يخلع النعلين و اما الثاني فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قضاء وطره الى فضاء واسع اخروي كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضايق المشيعة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقي خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئة البدنية الطبيعيّة والبرزخية الى الالتحاق بالمعاني المرسله المتحققة بمعنى المطاى الخطابية بخطاب ارجى و من كلمات النفس الكلية العلوية العليا سلام الله عليه:

جزى الله عنا الموت خيراً فاته ابرئنا من الدنيا و اراف

قوله (ص ٢٧٧، س ١٢) :

«في ان الحكمة تقتضى بمثل الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحاني فقط فان الباقي ليس الا العاقله المجردة و هي تدرك الكليات والمفارقات و ملاك ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئية و هي لا تبقى فمن ذا الذي يطلع على المبصر الجزئي او المذوق الجزئي او غيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئي و مثل حسي فنقول بعد ما حقق ان للنفس في ذاتها سماً و بصراً و غيرهما من القوى ان هذه القوى التي في البدن الطبيعي تتحرك جوهراً و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات و كمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشيء لا بد ان يتحد بها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التي هي أعلى منها و اذا عرفت هذا فيب  
الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق  
بهذا..... فافقه وارقا و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصول  
المجازات و قيام القيامات طويلة لا عرضية وقد مر مفصلاً فتذكر .

قوله (ص ٢٧٨، س ٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوي فيه  
ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريق  
الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الاخر لوصول  
الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعي طبيعي يصل الى باب الابواب و هو الانسان  
الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا ينقطع و كلماته لا تنفذ ولا تبعد .

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢) :

«ففي التوراة ان اهل الجنة يمكثون في النعيم عشر الف سنة» في سفر النفس نقل  
المصنف «قدس سره» خمسة عشر الف سنة و يؤيده انه ان كان عشرأ كان عشر آلاف  
سنة لان تميزه جمع مجرور والنكته في العدد ان كان عشرأ ان الافلاك تسعة عوالم  
علوية والعالم السفلي واحد فالمجموع عشرة فاهل الجنة الصورية واهل النار الصورية  
متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا به و  
هو المراتب العشر وكل مظهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة  
الجزئية عشرة والنفوس الجزئية ليس عالمها الا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل  
من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنة لمسا كانت مداركهم و مداركاتهم نورية

واستجيبت دعوتهم «اللهم اجعل في بصرى نوراً وفي سمعى نوراً و عن يمينى نوراً و عن شمالى نوراً» و هكذا و ذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون في كل شيء الى وجهه الى الله صارت هذه بموجبة للورود الى الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الى الجهات الظلمانية من الاشياء و الى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التي في عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعية والصورة النوعية تسعة فالمجموع خمسة عشر و امر المظهرية كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقصة والتام المعدنى والنباتى والحيوانى والانسانى كلها نورثة في حق اهل النور و ظلمانية في حق اهل الظلمة و صيرورتهم ملائكة انما هي بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فيمن صاروا عقولاً بالفعل في دار الحركة و بعد المفارقة صاروا معطلين في البرزخ الى ان برزت حسنات معانيهم خالصة غير مشوبة و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضاً» في دار الحركة الى ان صاروا مظاهر قهر الله

قوله (ص ٢٧٩، س ١٢) : «في حق كائنات علوم ربى

«وفي الانجيل : الناس يتحشرون ملائكة لا يطعمون....» لما كان عيسى عليه السلام روح الله جاء في هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولاً بالفعل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى .

قوله (ص ٢٨٠، س ١) : «وسؤال ابراهيم الخليل....»

وقد اول للطيور الاربعة و هي البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنية والشهوة والتفصيل من السجل الخامس من المثنوى المعنوى و في الصافى

بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره في الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره في الباطن  
 خذ أربعة مئتين يحتمل الكلام فاستودعهن علمك ثم ابعثهن في اطراف الارضين حججاً  
 على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتوك سعيًا باذن الله تعالى .  
 قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخرىة....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم  
 فما من الآيات ظاهرة في التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة في التجسم ناظرة الى  
 جهة و ذكر (قدس سره) في سفر النفس اوجهاً آخر في التوفيق و هو ان نحو وجود  
 اهل الجنة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد  
 لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل في الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دُرودور» في القاموس الدرودور ، موضع وسط البحر  
 يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علوها بان كست العقليات و خلعت العنوانات  
 المطابقة للحقايق في دار الدنيا الا انها الضعف ما فيها لها تعلق بالصورة فتبطل في  
 البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهوية في الكل كالاھونية في السعي لطالب العلم  
 الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى»

قوله : «والنطقية والقدسية» و قد عبّر منهما في حديث امير المؤمنين علي  
 (عليه السلام) بالناطقة القدسية والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالممثل اذا لسان الكامل كلمة ؛  
 و كلمة منه اسمه<sup>٢</sup> المسيح و النفس كلمة والعقل الكلي «كلمة تامة» .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ في ص ١٩٥

٢- س ٣، آية ٤٠



قوله : «في منزله صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانباء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكلّيات مشاهدة العقول في عالم الابداع فكلّ كلىّ مطابق للواقع عقل محاك عما في علم الله العنائي او مشاهدة الحقائق في العقل الفعال سيما اذا كانت الصور في النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذكلها في كلها اذلا حجاب في المفارقات، وجه آخر كل خاطر نوراني ملك من ملائكة الله يسددك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشيء ليس مباينة عنه ومن هنا ورد «لقد تجلّى الله تعالى في كلامه لعباده ولكن لا يبصرون» و مثله كل خاطر ظلماني شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائی کو، ترا بالا کشد آن نداء میدان که از بالا رسد

وان ندائی کو ترا خردن آورد بانگ غولی دان که او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين في وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورية الجزئية والكلية و ملكاتك الحميدة العلمية والعملية كما ياتي فحبذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

١- والقاتل بهذا الكلام الذي يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المعق جعفر بن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة في كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير في الصلوة عند قراءة سورة من سور القرآنية مفسيا عليه و قد مثل من عظمته فقال اكررا الآية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادت: باني انا الله .

روحانيتهم العقول الكلية فان العقول الكلية الصاعدة في السلسلة الصمودية - بازاء -  
العقول الكلية - المفارقة التي هي وسائط وجود الله في السلسلة النزولية - و كما قلنا ان  
الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .  
« متحد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء  
تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق و كذا تأدبك بأدابهم و تأسيك بجنابهم و تخلقك  
باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويتك و من  
هنا ورد فى الدعاء « اللهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و من  
انبيائك و رسلك و الصالحين من عبادك و امائك » (الدعاء) و فى الحديث « اعرفوا الله  
بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر » و هذه ما  
وراء ما هو حفظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين  
هما من شرايعهم و طرايقهم و مساواتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم  
عليك و اياك اليهم .

قوله (ص ٢٨٢، س ١٨) : « لزيارته كل يوم الوفاء عن الملائكة »

اي الدواعى الى الخيرات و الملهمين للصواب فافهم .

قوله : « والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى » وجه آخر :  
كل شيء تحقق فى احد الازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة  
من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع  
جميع الافراد . وجه آخر : كل موجود يحو عن لوح ما من اللوح فهو ثابت فى المراتب  
و اللوح الآخر منها : اللوح الاذهان السافلة و منها : لوح النفس المنطبعة الفلكية

ومنها : الواح النفوس الكلية- ومنها : الاقلام العقلية- ومنها : علم الله الذي لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلى او جزئى وكلها اطوار و شئون لشيء واحد وهو - الاصل المحفوظ فى الكل ومن هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٧٣، س ١٢) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوى و انما اعربنا الكلام هكذا لانه الوقت ليس قبرا كما دلّ قوله : «وهى مقبرة ما فى علم الله تعالى».

قوله (ص ٢٨٣، س ١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ السماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى : «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر :

ملك اذا ورد الملوك بمورد و بخاه لا يردون حتى يصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الديوى بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگزرگ است اين آب شيرين آب شور در خلایق میسرود تا نفخ صور

قوله (ص ٢٨٤، س ٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص ٢٨٤، س ١٩) : «والفرش مقبرة الاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هو الاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحياة النباتية والحيوانية والاخرية فصور برزخية للفرش فرش و كذا القبر والمقبر والمراد بالبدء في الاقتباس الدنيا و هو على وفق البدء في العلم الازلي .  
قوله : «لا يمكن بقاؤها في دار القرار و انتقالها بعينها» ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فمعبر التثقل منها الى دار القرار الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرها و اما المخبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٠) : «وما يقع فيها»

اي المقولة التي تقع فيها الحركة و هي اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا تضايق معكم في انتهاء الحركة والزمان واما ما فيه الحركة فكيف تقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراض الاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفلع عدم القرار معتبر في مفاهيمها والاضافة والجللة تابعتان في الحركة لغير القار فيلزم ان لا تكون في الآخرة عرض اصلا فيلزم ان لا تكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعاد الجسماني ؟ .

قلنا : قيد الحيثية معتبر؛ فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التي هي بنوعيتها بما هي سيئات منتفية في الآخرة و بما هي ثابتات و ما هي من عالم النفوس باقية فيها و قد اشار الى هذا بقوله : بلاعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....



قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) :

«وهو عالم تام لا يتنظم مع هذا العالم في سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذا العالم ومكانه وزمانه وجهته ولا وضع له معه بل كان زمانه ومكانه وجهته وجميع ضرورياته معه ومن سنخه وذلك أيضاً اذا اخذ مبعضاً كالخاصة المثالية الانسانية في ابعاد المكانية المثالية واما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له وكهذا العالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذا العالم بان يكون في مكان من امكنته فيزاحم متمكاناته و بان يقوم في زمان من ازمنته فيزاحم مزمّناته ويؤل الى تضاد كلماته واتّها لا تنفذ ولا تبيد .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٥) : «بل كاخاطة الروح بالجسم»

وذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذى بجانبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الاخرة فى تلو هذا الزمان تلو زمانياً وان كان فى تلوّة تلو ادهرياً ولذا من يسئل «عن الساعة ايان مرسيتها» لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يأت البيت من الباب ولم يؤدّ على وجهه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف وهو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقام العندية فلا يعلم اذ الحضرات الربويّة اللاتى هى درجات الاخرة فى باطن هذا العالم وفى طوله وفى مقاعد الصدق عند

ملك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعد العالم الطيىىى بعدىة دهرىة و سرمدىة .

قوله (٢٨٦، س ١) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغير المركبة من الهولى والصورة او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثالىة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص ٢٨٦، س ٤) :

«ومدة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعنك بمعونة مسبوقتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحىوة الجسمانىة النباتىة والحيوانىة هو مقدار تكونهما التدريجى. تنوهم ان المراد الاضمحلال الدنىوى والزمان الدنىوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخىة والصور الاخرىة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهة اليها مشوبة بالهيئة المادىة المأنوسة للنفس لقرب عهدا منها و توجهها ايضاً الى الققاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخىة و متى كانت غير مشوبة بالهيئة الدنىوىة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى الققاء و شدة اقبالها الى الصور المثالىة اللازمة لاعمال النفس كانت شدىة اخرىة و هذا معنى مدة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنىوىة وزوال الضعف الذى كانها به سعد منامىة بالنسبة الى الصور الاخرىة وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنىوىة اذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

١- وان شئت لتفصيل هذا البحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عود الحياة الثانويّة وبروز الصور الاخرية وبالقبر ليس قبر الحياة الجسمانيّة بل ما  
 مرّ قبل الشاهد الثاني في الاشراف السابع انه اذا فارق الانسان من الجسمانيّة بل ما مرّ  
 قبل الشاهد الثاني في الاشراف السابع انه اذا فارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين  
 الانسان المقبور و يجد بدنه مقبوراً وما يأتي في الاشراف التالي لهذا بعد اسطر .

قوله (ص ٢٨٦، س ١٥) : «صورها الطبيعيّة»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبعية ذاتية مع الاعمال  
 والملكات .

قوله (ص ٢٨٧، س ٩) : «واما البعث....»

هذا قد مرّ في تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد في احوال النشأة الاخرة  
 والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة في كلام الله تعالى تعرض له و انّه مساوق  
 للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص ٢٨٧، س ١٤) :

«ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه» محبة العبد لقاء الله طلب الوجود السعي  
 التجردى والتخلق والتحقيق به و محبة الله تبعيته و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء  
 الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الاطلاقى و لو طلب رجوع كليلاً  
 حيراً و كراهة الله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاه الضيق و ايضاً فانها مظاهره و  
 ايضاً محبة العبد لقاء الله طلبه الصور التى هى غايات اعماله بنحو التحول اليها سواء  
 كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

«عاشقم بر لطف و بر قهرش بجسد»

ومحبة الله لقاء العبد هذا ايضاً باعتبار وجهه<sup>١</sup> وايضاً محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار

١- لان العبد وجه الله تعالى وجهة العبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة واستهلاك وجوده في الوحدة و محبة الله لقاء العبد اشتغال وجوده بوحدة الحق على وجود الكثرة ووجدانه وجودات العبيد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احب لقاء الله فيما لا يزال او في الابد فقد احب الله في البدايات و في الازل لقائه و كراهة المخلوق لقاء الله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات وكثرة الماهيات وفي النشأة الاخرى هذا ايضا و كراهته مظاهر قهر الله وان كانت غايات اعماله و تحولاته و كراهة الله لقاء المخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملائمة صور اعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهر الله و ايدائها له او كراهة الله لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كانه ليس الا الماهية المطرودة او المادة الملعونة في حريم الوجود الذي هو حرم كبريائه تحققاً و جعلاً بالذات لان حيثية ذاتها حيثة عدم الالباء عن الوجود والعدم و هذه الكراهة في البداية والغاية كما مر في المحبة .

قوله (ص ٢٨٨، س ٢) : «يوم يحشر أعداء الله الى النار.....»

وجه التعذيب يستبطن من لفظ العداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها و اذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناء للفاعل او المفعول .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩، ٨) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئة الشيء بتمامه اولى من نقصه الا انها تتبدل غير الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية و تلك مثالية نورية بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩، ١٠) : «فمد مد الاديسم»

و تبسط لتع جميع خلايق الغير المتناهية اذ ذلك العالم فيح فارضه اوسع و



هذه العبارة اقتباس من الاخبار و مراد من عدم تناهى ارض الآخرة جامعتها مراتب هذه الارض المتعددة بحسب الأزمنة اذ لا بعد واحد غير متناه فى ذلك العالم ايضا كما قرروا فى عالم المثال و ان كان عدد موجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيها ايضا فلا ترى فيها عوجاً ولا اَمْتاً اقتباس عن القرآن «يُثْلَوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرى فِيهَا عِوَجًا وَلَا اَمْتًا» وفى الآية على بعض وجوها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلى .

متحد بوديم و يكجوهر همه      بى سرو بى يا بتديم آن سر همه  
يك گهر بوديم همچون آفتاب      بيكره بوديم وصافى همچو آب

و على بعض وجوها ارجاع المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت او الجوهرى فاثبتك اذ انظرت متنازلاً ايها الى قوابلها وقع نظرك فى الترتيب التنازلى الى انحلال المركبات الى العناصر و انحلال العناصر الى الصور النوعية ثم الى الصور الحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا اَمْت لان العوج والامت فى كلا المقامين من الطوارى والفيض يأتى من الفيض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الى يوم القيامة.

قوله (ص ٢٨٩، س ١١) : «لاتها اليوم»

اي ذلك اليوم الاخرى و لكته اتى باللام الحضورى اشارة الى حضوره عند اهل الحضور مبسوطة .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٢) :

«ومن اطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف يعرف

ان مجموع الزمان وما يطابقه من الحركة القطعية<sup>١</sup> الوضعية<sup>٢</sup> الفلكية<sup>٣</sup> على المشهور او الطبيعية السیالة<sup>٤</sup> الفلكية<sup>٥</sup> على رأيه (قدس سره) او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية<sup>٦</sup> او على وجه الانطباق كالتوسطية<sup>٧</sup> او في طرفه؛ كالانبات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لا ان اتصال الوجداني قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والا ان المقسم للزمان الى الاعوام والشهور والاسابيع والليالي والايام والساعات والدقائق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانين له وانه من الله و الى الله واحد شخصي من الممكنات و مجلي<sup>٨</sup> شخصي لسور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة «كل يوم هو في شأن» اي في آن مضى له تجل غير التجلي في آن يأتي

«عارفان در كدمی دو عید کنند»<sup>٩</sup>

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجاءت السعة<sup>١٠</sup> كم شئت كساعة واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فانه كساعة واحدة شخصية بل كالمح<sup>١١</sup> بالبصر بل هو اقرب و كذا مجموع الامكنة الواقعة في كل وقت فانها ايضاً متصلة واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية<sup>١٢</sup> الحاصلة بحسب التباعد المكاني او ابعاضها الخيالية<sup>١٣</sup> الحاصلة بحسب التفارق الزماني و هذا هو المراد بقوله: فكما اتصلت الانات. اي العرفية فان الان

١- اوله: عنكبوتان مكي قديد کنند ...

١- س ١٠، ي ٦٢، ٥٥، ٢٢

٢- س ١٦، ي ٧٩، ٥٤، ٥٠

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوائل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا عبر عنها بالآفات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لآن كثرة الامكنة بكثرة الآفات فاذا كانت كثرة بالقوة لآنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضا بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ما عرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة- فهكذا تصير الاراضى كلها ارضا واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفذ ولا تبطل من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدتها مدتها الاديسم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شهاديتهم و شهاديته الخلق بشهاديتهم المحيطة والخلق هنامع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى : «واشرقَت الارض بنور ربها» و وضع الكتاب و جىء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون<sup>٢</sup> لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

قوله (ص ٢٨٠، س ٢) : «ووضع الموازين في ارض المحشر»  
لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لان سعة تلك الارض بكثرة الموازين  
و الا فتفصيل الميزان يأتي بعد ذلك .

قوله (ص ٢٩١، س ٢) : «فهذا هو معنى صراط الله.....»  
و يؤيده ما قيل في مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف على علو و الف  
على استواء و الف على سفلى ففيه اشارة الى مراتب السير الى الله و في الله و من الله  
وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر  
ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسطين  
والهيبة والانس للمنتهين «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»  
اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن  
الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص ٢٩١، س ١١) : «فللصراط المستقيم وجهان»  
كجاذبتين دقيقتين في طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك  
لان خلاف العقيدة الحقّة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكة النفس بخلاف الوقوف  
على الوجه الثاني اي ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط  
الله تعالى فانه لا يوجب الهلاكة لانه اين العسل واين العلم انما يسوجب الجرح والشق  
والقطع بحسب الارتكاب للجثرم والجناية و اسائة الادب .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) : «لا شمال له»  
بمعنى ان كلتي يديه يمين كما ورد: «كلتا يدي ربي يمين» .



قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشیطان» و ينوّرہ ان مادّة لفظی الملك والملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لأن للملائكة و للملكات سلطنة و تسخير للغير بل الكلمة ايضاً فان الملائكة كلمات الله تعالى كالملكات فان تكلمات الله تعالى مع القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (قدس سره) بالملك والشیطان الداخلين فلا ينافي تحقق الخارجيين بغير ذلك و كما لا بد من تخصيص في الشيطان في كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صادم عن سبيل الله فان الانسان كما يتهيأ للملكية بغلبة المعرفة والعصمة والطهارة عليه وللشيطانية بغلبة السكر والشیطنة والنكرى عليه يتهيأ للبهيمية والسبعية بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٦) : «وانما يخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات اربذل كمّاً و كيفاً من ملكات في نفس كافرة و هذه تخلد في النار بخلاف تلك او نفس مشركة صاحب ملكات حميدة تخلد في النار بمجرد شرك ساعة في آخر عمره . قلت : هذه كلها لاجل الخطيئة والتكفير السائغين عند المحققين والمليين فالتوبة الصحيحة ان يكون للتائب عزيمة بحيث لو دعاه الثقلان على ذلك الذنب لم يفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة التي هي مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئاته و تدلّ ببيانها و هذا النور يسحو ظلماتها و يبذل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام في نور الايمان بالنسبة الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد : «حب على حسنة لا يضر معها سيئة» وفي ظلمة غيب الشرك بالنسبة الى الملكات الحميدة المخبوءة بل لا محمودية لها اذا

١- لان حبه حبا لله ومن رآه فقد رآه الله والسر في ذلك ان جهة نورانية ولايته المتصلة باهل الولاية والمعبدة تطلب على جهة اللامعة الحاصلة من السيئات .

فقد ما هو الاصل و هو العلم والمعرفة فتبت بالصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص ٣٩٥، س ٢٠١) : «قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل....»  
اي ملكات متأخرة متعاقبة لتكرار العمل فنفسه ليست الا الملكات المخصوصة  
كما قلنا في غرر الفرائد :

اذ خَمَرَتْ طِينَتنا بِالْمَلَكَةِ      و تَلَك فِينا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ  
ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً على قراءة فتح الميم لا كسرهما و قرئه ايضاً .

قوله (ص ٣٩٥، س ٢) : «وفي الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»  
انما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لآن المؤمن هو الاصل فينبغي ان يجعل صفاته  
اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان فخلق البهائم من شهوته والسباع من  
غضبه والشياطين من مكروه و هلم جرءاً كفا في الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذي  
خلق الانسان و خلق من فضالته طينة ساير الاكوان .  
وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفر الكافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل-  
الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم

وجه آخر: ان يقال: الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و تكرار الذنوب-  
الكبيرة مادتها كما ان تكرار الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعد الايمان-  
التكليفى واما الكفر الملى بعد الايمان الفطرى «فطرة الله التي فطر الناس عليها».....  
«كل مولود يولد على الفطرة» و اما كفر الشيطنة لآن ملكات الرذيلة تسمى بالشياطين

قوله (ص ٢٩٥، س ١٤) : «فقد اوتى كتابه يمينه من جهة عشرين....»

اما اليمين فليكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبي عالم الوجود عالم العقول والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن من لاشمال له واما جهة العلو فلان نقوش كتاب عقله يجيء من فوق اي الملاء الاعلى او الرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فانه يجيء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل العملي واما صاحب العقل النظري و اما صاحبها جميعا وكل من الثلاثة اما بنحو النقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو الكمال و على اي تقدير فهو مذكر لك للكلية والباقيات الصالحات والاتصال بالكلية اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما في الخبر: «ان روح المؤمن اشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات الدائرة التي كجب و بصورها الخيالية التي هي كأضغاث احلام فهي تجيء من شمال العالم و من الاسفل ثم ان المصنف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و اماريقته و صورته فلم يذكره مع انه يصدد بيان معاد الجسماني و خصوصياته الجسمانية كما قال سابقا والعدر انه احاله على نظائره السابقة واللاحقة من الصوريات كما قال سابقا «يمد لك يوم القيامة جبرا محسوسا» ونحو ذلك بعد ما بين حقيقة الصراط والجسر و على كنهه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقیقاته انه يشاهد الانسان المحشور بحسه: انه يناول كتابا جسمانيا كطومار من العلو او السفلى الحسين و فيه النقوش الحسية والوجودات الكتبية لاعمال القليه والاركانيه و ينظر اليه و يقرئه و ينبغي للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان يدعن بهذا بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل ما في الباب فيه وكذا في الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعا فعلى ذمة اهل

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذا شاهدت النفس في الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل في حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علمية تناولت ذائقها الحسية اللبن .

قوله (ص ٢٩٦، س ٤٠٣) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع

على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عن تكرر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و  
وثانيهما : انه يرى في ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعة واحدة  
دهرية و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب  
الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان و المكان مطلوية و الشواغل كانت من ضرورات  
البدن الطبيعي و النفس تركته . والفرق بين السعيد و الشقى : ان هذه الحيطه في السعيد  
سعادته و غاية ابتهاجه و في الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقي يرى و  
يعلم ان الكل ملكه و الشقى تجرد في الجملة و استكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك  
نفسه «نوالله فاناهم انفسهم» و انما قلنا تجرد في الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد  
بالنسبة الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من ارباب

١- و قد خلق في مفرده ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المصادة تجردا برزخيا  
و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس  
المتصفية بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية و الصور العقلية المعنوية و صاحب  
هذه الملكات البهيمية في الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلي و يشتمز عن نفسه و عن هذه الصور و العجب  
ان اشتمزازها بصير مبدعا للصور الموحشة المظلمة و يدور عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت  
جلودها بدله الله جلودا غيرها و غاية وجود صاحب هذه الصور عذاب النار الناشئة عن الحرمان و هو واصل  
الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجي ولا دافع داخلي.



اللذايذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم وبقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهولي حتى تفقد بفقدتها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذائذهم دفعة واحدة بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باي شيء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال في تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : « كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً » واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى وكررة بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزنت بزيتها فلها الكلية والحيطه والتخلق باخلاقتها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شيء موجودة .

قوله (ص ٢٩٧، س ٢) :

« ولكل وجه » بيانه ان العالم الطبيعي وان كان كره الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع انعيم تعالى و رأسه عند المواد وان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار ف رأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحياة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المفيض للحياة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المعين « هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء » فالحيوة تنزل من الحى القيوم و تمر على الصور فتحى الصور الاخرية بعد اماتة الصور الطبيعية .

قوله (ص ٢٩٧، س ٥) : «قال الله تعالى فنفخ في الصور فصعق

«هذا نفخة الامامة وانطفاء نار نور الوجودات المجارية» ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة الاحياء و تشعيل نار الوادي الايمن من نور الوجود الحقيقي «فاذا هم قيام ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبعين مخلدين الى ارض المواد فاذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع و هو القيام عند الله ولنظر الى وجهه الكريم .

قوله (ص ٢٩٧، س ٦) : «فاذا تهيأت هذه الصور»

اي الصور الطبيعية التي فيها قال تعالى: «هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء» و قال ايضا : «ونفخت فيه من روحي» قال (قدس سره) في معاد سفر النفس واعلم ان جميع المواد الكونية بصورة الطبيعة قابله للاشارة بالارواح كالنحم في استعدادهم للاشتعال من جهة ناريته كامنه فيه فالصور البرزخية كامنه فيها كلها كمون الحرارة والحرارة في الفحم والارواح كامنه في الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال والانارة في الحرارة ففي الاولى زالت الصور الطبيعية بالامامة كزوال هيئه المواد والبرودة للفحم بحصول الحرارة واشتعلت الصور البرزخية لقبول الامتارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المشخن لقبول الاشتعال .

قوله (ص ٢٩٧، س ٧) : «كاستعداد الحشيش في النار التي كفت فيه»

فان الصور النوعية التي للعناصر باقية في المركبات فاذا الحرارة النارية اذا نشت بمسترج حركت الاجزاء النارية التي فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى

الطبيعة النارية- فيزيد بذلك الاجزاء النارية- التي في الممتزج و حينئذ اما ان يغلب -  
الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التي فيه و تغلى غليانا ينفصل به لطيفها  
عن كثيفها فمتجبل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل  
اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التي فيه و تغلى و تفقد  
فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص ۴۹۷، س ۹، ۸) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها -  
الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بعدها الذكرى  
في كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شييء- الشيء بالصورة فالمختلطة  
والبرزخية والاخروية- كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور -  
البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار تبديل الصور البرزخية بالاخروية-  
كما تبديل اولاء الصور الدنيوية بالبرزخية-

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان في قلوب ارباب  
الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المشوى  
«هين كه اسرافيل وقتند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة ايات وبعدها :

ما نمردیم و بکلتی کاستیم	بانگِ حق آمد همه برخاستیم
بانگِ حق اندر حجاب و بی حجب	آن دهد کوداد مریم را زجیب
ای فناتان، نیست کرده زیر پوست	باز گردید از عدم ز آوازِ دوست

کاین همه آوازا از شه بود      گرچه از حلقوم عبدالله بود

قوله (ص ۴۹۸، س ۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين الحامدين ان الاول يحمده الله على الفضائل والثاني يحمده على الفواضل  
والاول افضل و ان الاول في مقام توحيد الصفات والثاني في مقام توحيد الافعال و  
ليس لك ان تجعل التفرقة بان الاول في مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى «قل الله ثم  
ذرهم» دون الثاني لان من كان في ذلك المقام داخل في الاستثناء ولا يشمل الصعق بل  
ليس داخلًا في عموم السماوات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب البصيرة دون  
الناطق الآخر فانه من اهل الحجاب .

قوله (ص ۴۹۸، س ۴) : «في القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول  
الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور البرزخية والوسطى ثلاث تحول الكل  
من الصور البرزخية الى الصور الاخروية وتحولها من الصور الاخروية الى المعانى-  
النفسية و تحولها من المعانى النفسية الى المعانى العقلية كما ان الكسبرى تحولها  
جميعاً الى مقام الفناء فى الله والبقاء بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات والقيامة الكبرى  
عبارة اخرى لوصول الكل الى غاية الغايات «الا الى الله تصير الامور» .

قوله (ص ۴۹۸، س ۱۶) : «لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصديق بل نفس القيامة

كما قال المولوى فى حق السخاتم «صلى الله عليه و آله» :

با زبان حصال میگفتی بسی      کى ز محشر حشر را پرسد کسى

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث السماوات والارض» الميراث الوجود-



الحقيقى الذى هو طرد العدم و هو عين العلم والقدرة والارادة و ساير صفات الكمال ولم يكن فى الواقع الا ملكا لله تعالى لان نسبة الشيء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف الماهيات الامكانية فى مالكيتهما للوجود و مساوقاته واستسمت ذوات اورام و يوم البروز حصص الحق .

خود چه جای دوئی موهوم است      بسود زآن تو است و مانا بود  
والمراد بالسموات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان المراد بالارض فى قوله تعالى :  
«يرث الارض و من عليها» الماهيات او الصورة الجسميَّة والمراد بـ : «من عليها»  
فان فناء الكل والكل من الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى الدهر المحيط بها و هو وعاء  
التحولات الطوليَّة كما انها وعاء التحولات العرضيَّة و هو وهى جمعا بالقياس الى  
السرمد والفناء فى السرمدى تعالى شأنه كالمح بالبصر او هو اقرب و يوم القيامة وعاء  
التحولات الطوليَّة والفناء فى الله .

قوله (ص ٣٠٠، س ١) مركز تحقيق كتاب توير علوم رسولى

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل  
ايجاد عالم الطبيعى و هو القدر المملئ الذى هو قبل المقدرات و عالم الذر و موطن  
اخذ العهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الاعمال التى هى بعد المجيئ الى هذا العالم  
و تحمل التكاليف والاتييان بالاعمال وحصول الملكات بعد ذلك تصور الملكات  
وتجسم فى البرزخ والمراد بخراب الكل ما ذكر من التبدلات الطوليَّة الاستكماليَّة  
وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كل ظل فى نور الانوار «تعالى شأنه» و اما

جهة الاتفاق والقدر المشترك بينهما فهي ان كلاهما عالم صوري غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى ثمتلا معلقة .

قوله (ص ٣٠٠، س ٩) : «ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين»  
هذا كقول الحكماء : «المعدوم لا يعاد بعينه» .

قوله (ص ٣٠١، س ١١) :

«وهى تحوى على حرور و زمهرير» اصل الحرور «الجريزة الشيطانية» فى -  
الامور المعاشية بكثرة الافكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئية و دفع المضار -  
الوهمية واصل البرد الزمهريرى جمود الذهن على التقليدات و خمود القوى فى تدبير  
البدن .

قوله (ص ٣٠١، س ٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين» لعل تعيين هذا العدد  
باعتبار عدد الكبائر على خلاف فيه و عددا لاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد  
بسبعين سنة الذى سيأتى فى الحديث لان هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى  
تحديد مسامتة جهنم ذلك المنافق . تحقيق كاشف علوم راسدى

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها -  
الرابطى و يدور فى «خلدى» نكتة اخرى فى تعيين ذلك العدد و هى : ان الخصال -  
المذمومة التى هى اطراف الاربعة المتوسطة التى هى اركان العدالة و تلك الاطراف  
افراطها و تفريطها ثمانية: الشره و الخمود للعفة و التهور و الجبن للشجاعة و التبذير  
و التقير للسخاوة و الجريزة و البلاءة للحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط و الجهل المركب  
عشرة و الاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية و مادونها فاذا ضربت آثار القوى السبع -

النباتية و هي: الغاذية والمنمية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة في تلك الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة تاريتها ظلمانية بمعنى: ان ابصارهم بنحو الشر والخمود والتهور والجبن وهكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التي هي مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفي النسخ التي رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مائة بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبي «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والا فلاصوات الاخرى لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص ٣٠١، س ١٥) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحياة و اهل العلم احياء .

قوله (ص ٣٠٢، س ٨) : «هو سفر الطبيعة»

السفر بالقاف : «السفر» ان كان الصعود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالناء .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٢) : «فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنة جنه الذات و جنه الصفات و هو قوله : «فادخل في عبادى و ادخل جنتى» و مثالها الكلى هو الجنة الصورية التي هي جنة صور الاعمال مقابل المعانى و اما جنه المعانى الابداعية فهي الداخلة في صقع الربوبية و امتلتها الجزئية العقول العملية للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره - المصنف (قدس سره) العقل الكلى او الرحمة الواسعة و المثال الكلى الفلك الاطلس المسى

بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا السثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه من عالم الطبيعة- والمصنف (قدس سره) وغيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجرد المثالى و كذا ما فى الحديث وايضا لاياله المشاعر الحسية الطبيعية- بخلاف الكرسي و هو فلك الثوابت الذى بمعدبة ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلماني يظلها فيصير فى حقبة نيرانا و لذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسي من امثله- النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٧) : «وهو موضع القدمين»

اي الكرسي لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل و يمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثنينية و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديته وانظفت نايرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحدا حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذا شبهه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٨) : «وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم»

اي فى الكرسي اصول «سدرة المنتهى» الذى يضرب فروعها الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اي ينبت من اصول السدرة شجرة الزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اي الى الكرسي تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسم ينفذ اليه لاغير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات .



قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهي سبعة»

وهي عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و امسا الخيال والحافظة» فهما الخزائنة و اما «المتخيلة» فهي تتصرف لا تدرك وهذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر في اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذي هو الباب الاعظم والا صارت ابواب النيران .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهذا الباب...»

هو في «السور» اى العقل بالفعل فى العقل بالقوة فان العقل الهيولانى سور" مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذى هو النيران من الموهومات والمتخيلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذى هو الجنان من المعقولات الاولى والثوانى و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج، والعذب القرات .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٤) : «وهي النار»

التأنيث باعتبار الخبر اى العذاب او ظاهره هو النار التى تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهيولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيوها شيئاً فشيئاً و لذا يتمنى الكافر يوم القيامة «يا ليتنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان التهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اى على ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرَف

الفرَس .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن فى الحايل و فى كتب المصنف اختلاف فى معنى الاعراف ففى بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنور الله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و في بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير سموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض.....» شروع في كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما في تبشير الاكثين و انها ايضاً مظهر اسماء الله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط ستحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولاً ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ايضاً سماءً وارضاً و كواكب بحسبهم ظلماتهم لا كما لاهل الجنة نورانية

قوله (ص ٣٠٣، س ١٨) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القرء اى البرد كما يقال قرئت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده و ان كان للقرء ، بسالفين المعجمة [المقرورين] ايضاً دلالة على البرد لان الانخداع من برد المزاج .

قوله (ص ٣٠٤، س ١) : «وكذلك طعامهم و شرايبهم من شجرة الزقوم»

اى بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهي كالمهل «يغلى في البطون كغلي

الحميم» .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٧) : «فاعلم اكرة الاثير»

اي باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركبات و تأثير اشعة الكواكب في نضجها معلوم و هذه مضافة الى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات القرية فالملكات النارية للكفار والفجار و اعمالهم المجسمة بالصور النارية «ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً انما ياكلون في بطونهم نارا» و ذلك لانه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسمت بالصور البهيمة كما قيل :

گر حریر و قزدری خود رشته ای      ور زخاری خسته ای خود ، کشته ای  
گر ز دستت رفت ایشار زکوة      میشود آن جوی شیر آب نبات

فهؤلاء الاشرار في الحقيقة اسباب و آلات و عمالون و حمالون للابرار والاخيار كالانعام و غيرها .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلا «ان الاشعة وان كانت فوقها الا انها مالم تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن ولم تنضج .

قوله (ص ٣٠٥، س ٢) : «ومكذلك من عرف نشأة الآخرة.....»

اي انها بكلها فوق عالم الطبيعة التي هي النار ثم عرف موضع الجنة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهر اللطف و هذه مظهر القهر، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فعلم ان نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحت ارض الجنة تنضج فواكهها وماكولاتها وبالجمله الوجود اينما كان اما خير محض و اما خير غالب، لكن هذه الخيرات الاضافية لاهل

الجنة .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٨٠١٧) :

«لا يقوم الساعة» و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه الارض بعد لم يقم عند الله والقيامة من القيام عند الله والنهوض عن الاخلاص الى المواد و تبديل الانبساط الذى هو شر الاوضاع الى القيام عند الله الذى هو خير الاوضاع بل العالمان الصوريان هما الارض ومادام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفية وعن كونها على الارض و تصير قائمة عند انقيسوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غياً فى الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية و لا تته مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثني عشر و هي تنافى القيامة الكبرى و هي الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيينات و مشيئة عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله كما قال شيخنا المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت عادتي بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الاتقاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لا بد ان ينظر فى قوله : لا اله الا الله الى الماهيات الامكانية بنحو السرايئة «ان هي الاسماء سميتوها اتم و آباؤكم» و هي تقى صرف



و باطل محض و فى الاستثناء الى حقيقة الوجود الصرف بنحو انها الشئ بحقيقة الشيئية

قوله (ص ٣٠٦، س ٩) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا: ان من مات فقد قامت عليه قيامته الى هنا حكم القيامة الصغرى واما الكبرى فهى موت الكل فما ترى من الوصول الى الغاية فى كل اعرف فى الكل «ما خلقكم ولا بمشكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول فى ازمة غير متناهية يسع الغير المتناهى اذ لكل شئ مدة بحسبه .

قوله (ص ٣٠٦، س ١١) : «فلم يبق لانوار الكواكب»

اى لم يبق عند التجلى الاعظم لانوار شسوس العقول، و اقمار النفوس و نجوم القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب فى عالم الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحية فكأنما قامت قيامته عنده .

قوله (ص ٣٠٦، س ١٣) : «فجمع الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه الآية : ان القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا لان الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وخسف القمر يقع فى الرابع عشر لان المقابلة التى يقع الانخساف عندها فيه قائى التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرة ان القيامة تقع فى باطن العالم و انها فى السلسلة الطولية الصعودية فهى عند اجتماع النفس والعقل اى تحول النفس من النفسية الى العقلية بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع المفيضين يسرى الى مظهريهما بان سرى القمر مظهراً للشمس بحيث يرى انارته فى الليل القمر انارتها و اخلاقه الكتان ، اخلاقهما و كذا آثاره الاخرى انوارها فهذا معنى اجتماع الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتسعات فى وعاء الدهر والازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية فضلا عن مبدء المبادئ كالآن .

قوله : «لأنها ابدأ فى الزلزال والان دكالك.....» اى فى الحركة الجوهرية والتطور والتغير الاستكمالى مترقيا الى الله تعالى امّا الارض فكما قال الله تعالى : «يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب....» فالتراب تتحول فى الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيبا مهيلًا.....» ، ثم ترابا» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل «السميع والبصير» و المدرك الخبير» حتى ان الجمادات صورها المادية تتحول الى صورها البرزخية والاخروية القائمة بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالقائم والدائم والمصور والمبشر والسندرونحوها وكما ان مبدء المبادئ وجود بسيط مبسوط محيط بكل المبادئ حتى المبادئ المقارنة كذلك من حيث انه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل الغايات اى : كلها شئونه وفنونه فالكل واصلة الى غاية الغايات سواء توجّهت الى باب الابواب ثم الى الله ، او الى الابواب الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس سره) بخشيّة الله ، فمر الله عند تجليه [باسمه] الاعظم .

قوله : «فاذا كشف الغطاء يرجع كل شىء على اصله...» اى على غاياتها السحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطفيه او القهريه بل الاصل فى الوجود هو الاضافة الى الله «ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله...» و اضافته الى

١- «.....و بعده و معه و فيه» و نقل اصعب الحديث هذا الخبر عن امير المؤمنين و هذا الحديث لب لباب

الماهية وضع على خلاف الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء» .

قوله (ص ٣٠٧، س ٦): «فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود»  
فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان  
فاذا فنى فنت وقد قلت في سالف الزمان في ابيات :  
« بي انتظار محشر حق ، بين فنى كل »

قوله (ص ٣٠٧، س ٨) : «بمشر اخروي»

اي بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب في النشأة الاولى فان يشاهد  
حقايقها الكلية العقلية فمشره اعلى المشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقايق فبمشر ينظر  
بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخية والاخرية فبمشاعر جزئية ولكن ملكوتية  
مثالية مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا  
تدرك الا هذه الماديات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهد الجبال.....» حال الجبال في القيامة على ما في الآيتين مختلف |  
وفي الآية الاخرى ذكر حالها بنحو آخر وهي قوله تعالى : «يوم تترجف الارض  
والجبال ؛ فكانت الجبال كغيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او  
باعتبار مقامات اصحابها ففي مرتبة من مقام تصير كغيلا مهيلا والكثير هو المجتمع من  
الرمل والسهيل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و في مرتبة و مقام تصير  
المنقوش كالعن المنقوش و معلوم انه اضعف من كثير و في مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصة الغاية و منه يظهر اصل ظهور  
الوحدة في الكثرة و فناء الكثرة في الوحدة و منه يعلم سر معية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق  
و يعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و .....

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربي نسفاً» .

قوله (ك٣٠٧، س١٤، ١٣) : «تأكل بعضها بعضاً.....»

و تصول الاول كنار الاكبر الكباير بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبية والثاني كما في معصية- تجر الى معصية- كشرب الخمر اذا انجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول في باب الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولها والتوفيق ان للآية وجوهاً وتلك النار هي الجسمانية- فلها اطلاع على الافئدة لادخول لغلق باب الافئدة عليها وهذه التي يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصّرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : وحرمة على الكافرين» هذه الاقاول تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفة مقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصورة المناسبة لها .

قوله (ص٣٠٨، س٥) : «والمخلصون...»

اي الذين خلصوا من التعلق بعالم الصور و صعدوا الى الروح الاكبر واتصلوا بعالم المعنى ، نعم ما قيل : *مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي*

خلاف طريقت بود كما ولياء      تمنا کنند از خدا جز خدا

و قال المولوي :

از خدا غير از خدا را خواستن      ظنّ افزونست کليّ کاستن

قوله (ص٣١٠، س٢) : «لا كتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزل على نبي عصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفرغ لرأسه باتك اسأت الادب اسائة عظيمة حيث



نبذت احكام الله وراء ظهره في الدنيا فخاصية ذلك العمل الشيع ان يقال لك من خلفك خذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك و آدابك ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهره لتشعل و تحترقها بالنار «التي تطلع على الاقدسة» .

قوله (ص ٣١٠، س ٣) : «فيجعل فيها الكتب والصحائف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من ان المراد من وزن الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التي فيها وجودها الكتبى هرباً من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان وزن قراطيسها او الواحها الاخرى اقل لكن لا يلايه قوله : كسا يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال و صحايفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقه احكامها او مخالفة فان وافقتها فنعم الوفاق و ان خالفها فبئس الخلاف و اما ، زنة النفوس التي هي حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهي و ان كانت حق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل ايضاً بطريق اولي والجمع هو المذهب الفحل والرأى الجزل .

قوله (ص ٣١٠، س ٨٧) : «الا لا اله الا الله»

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفتين الذي لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة والاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل الوزن وهم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم في سفر النفس : «انهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال على الاتصال  
ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال<sup>١</sup> .

قوله : « كما يدل عليه حديث صاحب السجلات » جمع سجل اي الدفتر فقد ورد:  
ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة « لا اله الا الله » مخلصاً فيوزع يوم  
القيامة في مقابلة: « تسعة و تسعون » سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق  
والمغرب و يرجع على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة  
وعدم الادخال الذي قاله المصنف ( قدس سره ) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث  
لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشيء غيره بوجه  
وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاسم عين المسمى وان وجه الشيء و  
عنوانه بما هو آلة لحاظه « هو هو » .

قوله ( ص ٣١٠ ، س ١٤ ) : « لان اعمال خيرهم محبوبة »

كما قال تعالى : « حببت اعمالهم » وقال لئن اشركت ليحبطن عملك الحبط  
والتكفير بظواهرهما من المشكلات كيف الوجود لا ينقلب الى العدم و حيثية الوجود  
كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر  
وهي مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء  
الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشيء برفع جميع مراتبه و برزاته والشيء اذا انتفى  
عن لوح المادة فهو تثبت في الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفي الالواح العالية  
والاقلام الشامخة و في علم الله تعالى و « ان المتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في

١- وهم لشدة فنائهم في الحق و نرفهم عن الخلق ما بنى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاء الدهر» و ان كل ممكن مخوف بالضرورتين و ان كل قضية مطلقة عامه وعقد  
فعلی لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان ضبط الاعمال اطفاء وجوها النورانية و ابراز وجوها الظلمانية اذ  
علمت ان لكل ممكن جهة نورانية و جهة ظلمانية الاولى : وجهه الى ربه . والثانية :  
وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شر  
والشر مجعول في القضاء الالهي بالعرض بل اذا فحطنا و ابحتنا عما دخل فيها  
بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منسية لا يعاذى بها شيء وجودي  
في الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» اي يكمن وجوها  
الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم و يبرز وجوها النورانية الى الله فـان  
كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرفه و شرب الخمر و نحوها فظاهر و  
ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة و نحوها  
فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه  
لفظ الشر فالموهوم ينمحي والمعلوم يبقى

قوله (ص ٣١٠، س ١٧) : «فالمستقيم»

اي الخط المستقيم الذي حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخالص الذي  
سلكه الانبياء من الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة والوحدة المتنوعة والكثرة  
بمعنى البيئونة العزلية من الخطوط المعوجة والتنزيه في عين التشبيه والتشبيه في  
عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجة ومن

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدنو<sup>١</sup> هذه و نحوها في استقامة الذي اشار اليه .

قوله : « من صقع الله تعالى » ويدور في خلدي ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله محمد « صلى الله عليه و آله » و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمؤمنين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى <sup>١</sup> »

وهذا المعنى جعله الله قسطنى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته .

قوله (ص ٣١٤، س ٢) : « لانه حسر للجميع »

اى ظهر " اعلم ان حسر بفتح السين بمعنى ظهر وانكشف و بكسر السين [حسر] بمعنى تلف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتجئين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقه على الغضب واما ظهور الخلود فللساطفتين .

مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدى

قوله (ص ٣١٤، س ١٨) : « واما المادبة فهي لاهل الجنة »

فى القاموس : « والمادبة بالضم والمادبة والمادبة طعام صنع لدعوة او عروس » فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس « دقيق الحوارى ؛ والحوارى بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق » اقول: المراد بالدرمكة هنا

١- « يا من هو للقلوب مقناطيس »



الخيزالحوارى و هو الذى نخل مرة بعد مرة و منه الحواري بفتح الحاء و كسر الراء الذى جمعه الحواريون اى الخلف من اصحاب المسيح عليه السلام او من التحوير اى التبييض فقوله : «بيضاء قبيحة» صفة موضحة .

قوله : «فى عنصر الماء ...» اى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفور الحياة و فيه سبك حياة من حيوة من حيوة لان الكبد بيت الدم و هو مركب الحياة والحياة حيوان بحرى عنصره الغالب ماء وهو صورة الحياة والمسكن له بحر هو منبع الحياة فهنا سبك حياة من حيوة من حيوة كما فى المقابل سبك ماء من ماء من ماء .

قوله (ص ٣١٣، س ٦) : «والارض محمولة على قرن الثور»

تأويل كون الارض محمولة على الثور وجهان ؛ .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فى المركز بمشابهة البرد واليبس فيها .  
و ثانيهما : جهنم التى على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها ان الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتها ستبرز او ان الارض و اهلها و هى الدنيا بما هى جزئيات دائرة زائلة عما فيها كما سيبنى على الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية و سماء الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة والبرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضا الحوت حيوان بحرى و هو سلام الله عليه سابع بحار الحقيقة حتى بحيوة الله تعالى ثم ان الهاتين المأدبة والمندبة صورتا دلالة الدليل الاول على

مما رتبا

الخير والمغوى الاول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص ٣١٣، س ١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»  
وذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنة على الخلود<sup>١</sup> ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافية ما قيل: ان الخلود يجيىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخطد و حبس مؤبّد و لكنه لشدة هذا القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص ٣١٤، س ٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»  
لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالام ايضا ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنة ناضين فى دوام الايلا من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائماً ولا كثيراً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والعادات السوء طبيعة ثانية<sup>٢</sup> و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى التجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانية التى تميز الخبيث من الطيب باقية غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احدهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاها طبيعيتان و بعض كلمات

١- واعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و تعذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسوع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فى القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذي لاح لي بما انا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هي موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفنة متجددة على الاستمرار بالاقتطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينا لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص ٣١٤، س ١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لا تينا<sup>٢</sup> كل نفس.....» قد تقرر في محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن مستثنين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشيئة والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر<sup>٣</sup> الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكميلية واما اذا اريد لهدايته التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات....» وقال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضا اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص ٣١٥، س ٣) :

«والله متجل بجميع الاسماء في جميع المقامات والبراتب» بل المجالي ذاتية في

١- الحكمة العرشية ط ت ١٣١٢ هـ في ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمافاله في العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو يناهى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)

٢- س ٢٢، ي ١٢

٣- س ٢٥، ي ٤٧

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئي اذ المرآت لا تمكن من البروز تحت المرئي و هي محتجبه به و اذا كانت المرآئي المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدثك بالمرآئي الاعتبارية التي شأنها الكمون والخفاء كالمهايات السرايئة التي ما شمت رائحة الوجود والظهور وقد قلنا في موضع آخر: ان السالكين في البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و في الاواسط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و في النهايات ينفون في نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال علي عليه السلام<sup>١</sup>.

قوله (ص ٣١٥، س ٥) : «لعمد موافقة الطبع الذي جبلوا عليه»  
قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو اتقذوا عما هم عليه الى روح المعارف و ربحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الدائرة المغيئات بالغايات الوهمية.

اقول : هذا بحسب جلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعية و اما بحسب فطرتهم الاولى وهي لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايهم و اذا كشف الغطاء تألموا غاية التألم<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣١٥، س ١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.....»  
هذا بظاهره ينافي ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذا البعض من الجنة ملايكة النار و من جهنم عدم ملايمتها.

١- الحقيقة صحو المعلوم و محو الموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هي نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضا كمال التوحيد نفى الصفات عنه.....

٢- والملائم للطبع مناف للعذاب والتألم و سيأتي من تحقيق هذه الموصبة «ج»



قوله (ص ٣١٦، س ٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما في دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاص معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيها مقررٌ اولا مقاماً لكنك تقدرت اسماؤك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفي العموم اولا واكتفى بالملاء والتخليد ثانياً .

قوله (ص ٣١٦، س ٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص ٣١٧، س ٣) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه<sup>٢</sup> و في الاسماء الجوشنية» يا من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفيًا ساقط النون بالناسب لا نفيًا ساقط النون بالجازم .

قوله (ص ٣١٧، س ٨) : «فهو كالنواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف الثاني كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص ٣١٨، س ١٢) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشيء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القران و

اصحاب العلم والعرفان و اصحاب النبي ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل<sup>٢</sup> سوء

يجزیه» ؛ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» او المتضمن لمعنى الشرط مثل الموصول فى الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و مجعوليّة الشر والسوء لكونهما عديمين ممتنع و كذا جاعليه- الممكن ؟ .

قلت : هذا المعنى و امثاله تدقيقات فلسفيّة والقران منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ما ذكرتم على ان مجعولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون المجعوليّة و اما للجهات العدمية- فلا مانع و كذا جاعليه- الممكن غير سايغة للوجود واما لسنخه فسايفة لان عكّه- الوجود وجود و عله- العدم عدم و عله- الماهية- ماهية-<sup>١</sup> والمكلف له ذات نورانيه- هي الوجود و ذات ظلمانيه- هي الماهيّة .

قوله : «وَسَبَقَتْ الرَّحْمَةُ الْغَضَبَ لَا يَنَافِي الْعَذَابُ» لانها الرحمة- الرحمانيه- التى وسعت المؤمن والكافر والمتقى والفاجر وهذه التى اغترّ بها ابليس حيث قال تعالى : «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»<sup>٢</sup> وانه داخل فى عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص ٣١٥، س ٨) : «لَا تَنْفَعُ الطَّاعَاتُ»

و فى الدعاء : «اللهم ان الطاعة تسرك وان المعصية لا تضرك فهبنى ما يسرك واغفرلى ما لا يضرك يا ارحم الراحمين» وفى دعاء ابى حمزة الثمالى (رض) عن سيّد الساجدين «عليه السلام» ما مضمونه مافى مناجات شيخ عبدالله الانصارى بالفارسيّة «الهي چون من معصيت مى کردم دوست تو محمد (صلی الله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت کنی ليز دوست تو غمگين گردد و دشمن

١- هذا الكلام من الشيخ و نقل عنه المصنف والمعشى

٢- س ٧، ص ١٥٥

تو شادی الهی دو شادی را بدشمن مسدود دو اندوه را بسر دل دوست منه....» .  
فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (ص ٣١٩، س ١٢) :

«لان كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونه رحمةً من وجه آخر» فان السمندر والحيوت كل واحد منهما يرى الآخر في العذاب بحسب وقوع هذا في الماء البارد و وقوع ذاك في النار الحارة و نشأة العلم ايضاً من مراتب نفس الامر و هذا قياس .  
قوله (ص ٣٢٠، س ٩) : «لا يلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فانه سريع في تفنن التجلي كل آن هو في شأن  
ففي كل آن ملوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص ٣٣١، س ٩) : «و حده من فوق فلك البروج.....»

لان هذه الدار عالم الحس و تفوق الحس الى فلك البروج باعتبار كواكب و قد  
مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك في النار والنار معناها هاهنا و صورتها  
هناك و اما فلك الافلاك فلا يناله الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سدرة المنتهى فهي  
البرزخية الكبرى و مقام الواحدية التي فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك  
الثوابت الذي فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) :

«و مجيئنا من ذلك العالم الذي حضيضه فوق فلك الثوابت...» و اوجه اعلى  
مراتب عالم المثال انما هو من جنّة الله اي انما بدئه من جنة الافعال الابداعية و هي  
عالم العقل الكلي بل بدئه من جنّة الصفات لان الاعيان الثابتات كامنة في عالم الاسماء  
والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزومها غير متأخر في الوجود كلزومها للمسمى

والموصوف اذا الكل موجودة بوجود واحد بسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص ٣٢١، س ١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكري اى : جنة الله المذكورة هي دار المحسنين بالاحسان المصطلح  
المفسر في الحديث بان «تعبد الله كأنك تراه» المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و  
آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثاني في الآية التقوى الاخص المعبر عند اهل  
السلوك<sup>٢</sup>.

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى  
في المجيئ جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفي الآيات خرجنا من  
الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والباطق  
الوجوديتان كما في جمع الجمع او في الجمع او في الفرق الذي بالنسبة الى عالم الطبيعة  
جمع و بالتفصيل الكثرة التي هي من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز  
والانكشاف فهو في ذلك العالم اشد و اتم اما في النزول فلا نه نشأة العلم السابق وبناء  
العلم على التميز و اما في الصعود فلا نه يوم الفصل و يوم تليز الخبيث عن الطيب كما  
انه يسمى يوم الجمع .

قوله (ص ٣٢٢، س ١) :

«فان مجيئنا الى هذا العالم للتحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود<sup>٣</sup> والايب

١- اول مرتبة الاحسان ان تعبد الله : كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام في هذا المقام في شرحنا على الفصوص  
و مقدمة الفيض ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٩٨

٢- هذه الآية (س ٥٠ آية ٩٤) كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة في شرحنا على هذه المقام

٣- وقد يعبر عنه بمراج التحليل والتركيب



خروجاً عن القوة الى الفعل فاختلفنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات  
الشيخ ابي سعيد ابي الخير (قدس سره) :

دنيا بمشال كبتين نرد است برداشتش برأى انداختن است  
لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفراق اعرف  
بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آستن است بهر قدر وصل او دانستن است  
تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص ٣٣٣، س ٤) : «ومختلف في النهاية....»

اي نهاية السلسلة الطولية- النزولية- لان افراد الانسان كانت في عالم الجمع  
موجودة بوجود واحد جمعي و هاهنا موجودة بوجودات مشتقة ؛ او مختلف بعد  
مفارقة الابدان الدنيوية و ظهور برارخ الاعمال و متفق في بدايته- التعلق لبقاء  
بقية الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص ٣٣٣، س ٥) : «او ظل النفس...»

كلمة او للتقسيم وهذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب»  
لا ظليل ولا يغني من اللهب .

قوله (ص ٣٣٣، س ٦) : «مادامت السماوات والارض....»

اي سماوات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

(و المتكلم بهذه الابيات هو العارف الرومي «دفتر الاول من المثنوي في بيان مكالمة الشيطان مع رب نوحه  
معاوية بن ابي سفيان المسمى بغال المومنين عند بعض العامة المعيا»

میدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ايام وصال

ص ٧٧، ي ٣٠

يأتى بعد سطر ونوضحه والمتكلمون اجابوا على اصولهم حتى انه تعرض له التفتازانى فى المطول .

قوله (ص ٣٣٢، س ٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فى الآية اى: احتاجوا فى الاستيناس بالصورة الموافقة الملايمة الى ان يأتى حين مشيئة الله تعالى وعللـ  
الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص وملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار احقاباً وقس عليهما والملايمة تستدعى تبديل مشيتهم بمشيئة الله تعالى المتعلقة بالخير بل بذاته وصفاته لا يحب الانقضه ولا يلتفت الى السافل و تبديل فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المعنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلهم» . الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى وهو الجوهرية اللاهوتية التى هى فوق الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منها سقمهم فى كل انسان قل او كثر استشعر به ام لا والمزية فى الاستشعار و تسمى فى عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بما لا يفشى من حقيقة الحق فى كل شىء و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه فى الاول «كان الله ولم يكن معه شىء» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لا يبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

١- لان اقامة عبارة عن الغناء الحقيقى بحيث لا يبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسماله المعنية للحقايق يعنى كل شىء فى ذاته .

قوله (ص ٣٣٢، س ١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتبك اليقين»<sup>١</sup> أي انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتي حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» أي يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العلى الياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمانينة بذكره واستتبط منه وجه الاستثناء في ناحية اهل السعادة ايضا في قوله تعالى «واما الذين سعدوا»<sup>٢</sup> الآية .

قوله (ص ٣٣٢، س ١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا<sup>٣</sup> كيف يحشر اليه هناك «من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى»<sup>٤</sup> بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبية وهذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عدديه فغايات كل كل معاطة لغايه<sup>٥</sup> و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهية و تشبيهية فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهية و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهية بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان في الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطيفة او القهرية و اما في الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطيفة و اسمائه القهرية واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

١- س ١٥، ي ٩٩      ٢- س ١١، ي ١١١      ٣- س ٧١، ي ٧٤      ٤- الحكيم المعنى  
والمصنف العلامة يقرر ان طريقة المرفاء في المعاد ونحن قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو لكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص ٣٢٣، س ١٦، ١٧) :

«الاشراق الثالث في مؤافاة الملائكة» اي الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشة و اما الملائكة التي تأتي في الاشراق التالي لهذا الاشراق فهي الخارجة والداخلة كما سنبيّن فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعا باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص ٣٢٣، س ٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احييتها بالصور الاخرية و قد مر الفرق .

قوله : «التي بكل واحد منها» اي الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله

بالزبانية كما في قوله تعالى : «سندع الزبانية» من زين اي دفع وساق .

قوله : «لأنها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق

عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتيين والملائكة العليين و

هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها في الانسان بنحو اتم اذ ليس

للنبات سواها وقس الحيوانية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٣) : «وعندها تسعة عشر»

هي روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر المدبرة لعالم الطبيعة التي

هي نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة



عشر القوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبية .

قوله (ص ٣٣٤، س ٦٠٥) : «الا ان كتاب الحسنات.....»

هم النفوس المنطبعة الفلكية- او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئية- لان الصور التي هي مبادئ الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثاني و بطبيعتها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسمية يناهض ما في دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعي من اصحاب اليمين .

قوله (ص ٣٣٤، س ٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكلية- على العقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شيء الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هي الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقة- فهاتان الطائفتان ملائكة- خارجيه- .

قوله (ص ٣٣٥، س ٢٠١) : «مكتوب في كتاب علوم راسدي»

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الاذهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما في الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس في

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيّة وقوة خياليّة وقوة متخيّلة وقوّة وهميّة اينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعي يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده في الدنيا ولا يتسلّى بصورتها بالخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مآلوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان الممذّب لا يتمكن من تخيل مآلوفاته على صور معهودة له في الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً في الدنيا يصير اكل النار في الآخرة و هذ هو في حبه و خياله هناك كما في جانب مظاهر اللطف فان اثار الزكاة هاهنا جلوس على شاطئ نهر الغسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط « بسبع ا » بقرات عجاف » ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذائذ الجزئية الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلا و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورها واحساسها هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظام المذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ما عهد في الدنيا ولا من تصورها على

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ٣٢٧، س ١٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخاري و بالانوار الحسية يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيها لها بها في الصفاء واللطافة كما شبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما في سفر النفس في مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسية والقمرية والسرجية و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعي وانها الطف و اسرع قبولا للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضا ولكن كونها محلا للالوان والاشكال بناء على ان المحل هاهنا اعم من الصدوري والطولي والقبولي اعم من الانفعال والموصوفة و قوايل عالم الاخرة ليست الا صدورية و قبولها ليست الا الموصوفة و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء الحسية ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة في الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهي واسطة في الظهور لها فهي محل صدوري لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوايل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٢٨، س ١١) :

«والا فتلك الصور أشدّ جلاء...» اما انها اجلى و اظهر فلا تتها علم والمعلم وجود نوري اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هي ايضا نور اسفهد و ايضا هي ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلا في خيالك لسما طلبت الماء الطبيعي لان المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت في خيالك لما بنيت البيت الخارجي او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلا تتها قائمه بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليها الفساد اذ ليست مركبة حتى يسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروء الضد على محل الضد - الآخر و هي عالم مثالك الاصغر و عند الشيخ الاشراقي من موجودات عالم المثال الاكبر وايضا قوة وجودها لكونها مبادئ الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضا قد مر ان ضعفها مادام كونها مرآئى لحاظ الخارجيات و هي انفسها ايضا خارجيات و كونها ذهنيات انما هو عند المقايسة كما قرر في مقررء و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلك والغفلة عن كون تلك الاثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلا الوجودين او مطلق الماهية و ايضا ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة في وجود النفس المنشئة ايهاا و وجود النفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى و معشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى .

قوله (ص ٣٢٨، س ١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتا عقلية مجردة هي مثل نورية افلاطونية» و هذا بناء على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع<sup>١</sup> .

١- هذا كله فى اوائل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى من هذا المقام و يحيط على العقل و كان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يداؤه و هذا من خواص وجود الجسمى لذا قيل «يداه مع الجماعة»



قوله (ص ٣٣٠، س ٨) :

«والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه» بل في باطن باطنه و هو العقل  
الفعال قاهرية الوجود و في باطن باطن باطنه قهارية الوجود و مع ذلك الشموخ ينزل  
الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرائين .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٥) :

«لينكشف لذوى البصيرة ان المحشور....» الغرض من هذا الاشراف على ما  
اشار اليه دفع ما في بعض الاوهام العامة الهولوية لان الانسان بهذه الاعضاء عبد الله  
او عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقق المصنف (قدس سره) ان محل اللذة والالم  
لا بد له من الشعور لان المشاعر هو الملتذ والمتالم كيف واللذة ادراك الملايم والالم  
سلك ادراك المنافر والمدرک للجزئي هو النفس الحيوانية .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٨) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطعم عليها» لانها وجودات و  
فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص ٣٣١، س ٣) : «وكذا قوى الجوارح»

لعلك تتحاشى عن هذا؟ لان القوى دراية فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف  
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه في ملكها....» اى الاكلام  
ترد على النفس بما تراه في قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى  
وينقل هذه منها الى النفس بالعلم الحضوري فالمراد ان القوى الحالة والجوارح التى  
هى محالها تستعذب الكل اذا اخذت بشرط لا مفصولة عن النفس والمراد بالنفس -  
الحيوانية الانسية اى المتصلة - بالنفس الادمية - يظهر ذلك بكون الغير الملايم فى -

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتة اليها لاستغراقها في شأن مهم و ليست ما في المشعر مغدبا لها و الى هذا اشار في اواخر هذا الاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حي» والحس عنده موجود والجرح.....» فالمدرک هو النفس الحيوانية لا غير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع النفس الحيوانية الناطقة التي هي امر رباني و سر سبحاني و اينما تحققت بالفعل لا شأن لها الا السعادة وان يكون الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من العذاب والشقاء «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة» .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «واما النفس الناطقة»

اي العقل النظري .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «فان بقي في البرزخ....»

اي فرض عكس الاول .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) :

«فحشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس» فان الاجساد في الحركة الاستكمالية- جوهرية او عرضية- الى ان تتحول الى الصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانية- في الحركة- جوهرية او عرضية استكماليتين حتى تتحول الى- النفسية الاتم او العقلية- الاكمل او العقول العرضية المسماة بارباب الانواع وبالجملة- يحشر الصور الى الصور والمعاني الى المعاني الا ان بعض النفوس التي لها تخيل و وهم و حفظ و بالجملة- تجرد برزخي لها شعور بهوياتها هناك ايضا بلا ثواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف .

قوله : «كما في ظاهره يوم الآخرة» لأن باطنه الذي هاهنا تصير ظاهراً هناك

«كشفنا عنك<sup>١</sup> غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص ٣٣٣، س ١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب.....» فهذا هو التضاهي الخيالي هذه عبارات الشيخ محيي الدين العربي وقد نقلها عنه في اواخر معاد سفر النفس وقد غيّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة . بدله هناك «وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفي الآخرة يكون باطن الانسان ثابتا» المراد بالباطن هنا روحه الذي قد يكون عقلا بالفعل وقد يكون عقلا كليا و قد يكون عقلا جزئيا و ظاهره هناك جميع صوره الاخرية المثالية التي هي كاظله لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا في الثبات والتبدل و قوله : «فاته عين ظاهر صورته...» اي انما كان ظاهر صورته في الدنيا ثابتا لانه بقي عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر في بطونه كما في قصيدة الشيخ الرئيس في النفس الناطقة .

محجوبة عن كل متقلة عيارف موير علوم وهي التي سمرت و لم تبرقع

و في بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى : و يكون باطنه في الآخرة اي : روحه غير ظاهره في الآخرة ؛ اي غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اي : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى : «بل هم في لبس من خلق جديد» و قوله :

١- س ٩، ي ١١٢ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة في مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها في الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه في شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ؛ و كذا في الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الديوي كما قرأه .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهي الخيالي انما هو لاجل ان عالم الخيال في تفنن الصور الخيالية آية - ومثال لتفنن التجلي الالهي .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعني ان التفنن في التجلي لا ينشأ به الوحدة الشخصية التي لحضرة المتجلي فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصي اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارة راضياً و اخرى غضباناً او صحيحاً او مريضاً و هكذا لا يصير اشخاصاً بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص ٣٣٥، س ١٧) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشي على وتيرة الاشرافيين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و البرازخ السفلية . و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر في كتاب حكمة الاشراف .

قوله (ص ٣٣٦، س ٢) : «بل هي عين الخيال»

اي في انها مطبوعة على الطاعة - لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس في الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض اتتيا طوعاً و كرهاً» و الطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هذه الاجسام العنصرية و مطايعها فانها



غير مجبولة على اطاعته النفوس و بهما يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكية من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالي غير طبعي ولا مادي و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لكان اداة التشبيه ولفظ يوجد في كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافي لطافتها بان يقال اللطيف في الغاية ينبغي ان لا يرى لكن النورية لا ينافيها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١٨) : «في شاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقلية بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع في عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال في هذا المقام يشاهد المجردات و هي قسمان احدهما مجردات هي عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع في اوائل الامر و هي الكليات المجردة و الاخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هي الجزئيات المجردة اي متنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء

قوله (ص ٣٣٩، س ٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلية لا نهاية لافرادها و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات و هو وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي لانه عين الحياة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم وغيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفضونها التمة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعية باقسامها الثانية

المرتبة" و كلها تحت الرياضيات المنضدة التي اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهي الذي هي سيد جميع العلوم و افضلها الالهي بالمعنى الاخص .  
 قوله : «ثم يترقى منه ...» أي يترقى من السير الى الله الى السير في الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحياة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقا و تحققا .

قوله (ص ٣٩٥ س ١١) :

«مجرى السفينة وهو عالم المعاني الجزئية....» فانه بين المعاني الكلية و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشي على الماء والمشي على الارض .  
 قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلا» وهي غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اي ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعاني وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلي كالعداوة الكلية وهو (قدس سره) مصر على هذا في كتبه كسفر النفس<sup>١</sup> من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب<sup>٢</sup> في التفسير<sup>٣</sup> و نحوهما و نحن ايضا في تعاليقنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك في بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١- الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ ق ص ٢١٤، ٢١٥ .

٢- مفاتيح الغيب ط قديم ك ص ٧٨

٣- ذكر هذا التحقيق ايضا في تفسيره الشريف على القرآن الكريم في مواضع متفرقة و كذا في مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه فيه . و اجبتنا عن المناقشة التي اورد عليها الحكيم - المحشي . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً» و هي معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئية خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل البقيد . فكتبنا هناك لو كان كذلك<sup>١</sup> لكانت العداوة نوعاً منحصرأ فى الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمة بالنفوس الانسانية وكذا المحبة- نسوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئية- والرغبات الخاصة القائمة بالنفوس بالنسبة الى محبوباتها : معدنية- كانت او نباتية او حيوانية- او انسانية- او غيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئية- بين العداوة الجزئية- والمحبة الجزئية- و نسبة المماثلة- بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبة- الجزئية- و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئية و مذموميتها فان هذه و امثالها معانى جزئية- موهومة- افراد للنسبة الكلية- المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنوية- لا صورية- و ليس بان المحبة- لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الائب واللام<sup>٢</sup> والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصية- المدركة للوهم مبادئ الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكلية- ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئية- ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبة- نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت .

١- و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلاً و لقد اجاد فيها افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضوع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٣٨٧ هـ ق ص ٢١٢ الى

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون باذراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والمواهم الاخرى تفود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص ٣٤٠، س ٥) :

«فمنهم الارضية.....» جميع المبادئ المقارنة و هي القوى الفعلية الجوهرية والعرضية والقوى الفعلية الفلكية من طبائع الافلاك و نفوسها والمبادئ البرزخية والمبادئ المفارقة ملائكة اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكة الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» و لبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضية منهم هي النفوس الحكيمة الطبيعية والسمواتية منهم هي الحكيمة الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص ٣٤٠، س ٧) : «وما عدا ذلك»

اي ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء يتسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقي .

قوله (ص ٣٤١، س ٦) : «وكمال القوة الحسنة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصائص كمال العقل العلى او القوة المحركة الشوقية وبالجمله القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا ان يجعل جميع مبادئ الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراق الثالث والمذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد



ذو طورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيوان فصلين في مرتبة واحدة له .

قوله (ص ٣٤٢، س ٥) : «يسمع به الكلام المعنوي»  
والحديث الرباني هو الكليات العقلية التي هي كلمات الله وخطاباته مع القلوب  
ان الكلام لفى القواد و انما جعل اللسان على القواد دليلاً .  
قوله (ص ٣٤٢، س ١٥) : «فى مقام هورفليا»

اى : سموات «عالم المثال» والمراد بغيره «جائلقا و جابثرصا» و هما من مدن  
عالم المثال ٢ .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته  
التي هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولى و اما مشاهدة الصور  
من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ  
النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غير ذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان  
انها كلمات الله و احكام الله فاسخه كانت او غير فاسخه .

قوله (ص ٣٤٣، س ٤) : «وهذا ايضا ممكن...»  
و كيف لا و من كان للايتام كالأب الرؤف و للشيوخ المعجزة كالابن الشفيق و  
للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هم  
قلب العالم الكبير و يد الله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور  
امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢- واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اسماء مدن الفيضية المشالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فى  
الاعتقادات والمعتمد فى العقائد مصادر البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن الاوهام...» اي اوهام ذوى الامزجة- انفسها فالوهم العامى كالخوف عن الميت بميت والوهم شديد التأثير بالتعويد لمن تتبع الوهم فى احكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن يبيت فى المقابر وحده فانه يرفع شدة التأثير الفطرى .

قوله (٣٤٤، س ٤) :

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية...» استعمال لفظ كان اما باعتبار انه يتراعى من المجمع الواحد بالاجتماع والحال ان للنبي وحدة حقيقة ظلية .

كيف مد الظل نقش انبياست      كو دليل نور خورشيد خداست

و اما باعتبار ان الانبياء والاولياء عقول صاعدة من سلسلة العايدات والانوار القاهرة العقلية من سلسلة البدايات فباعتبار التفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دورية لا استقامية- و انعطافية واما باعتبار ان الكلام فى مطلق النبوة و الا ففى نبينا «صلى الله عليه و آله» الذى هو فى اعلى مراتب النبوة واشمخ مقامات الرسالة وخاتم اولى العزم وصاحب مقام «لى مع الله» وذو التمكن والاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الامر .

قوله : «قد يكون فلکا مرفوعا» لعصمته قال : نبينا «صلى الله عليه و آله» : «شيطانى اسلم على يدي»<sup>١</sup> .

قوله : «و بطبعه...» اي بطبعه المجبول لا الطبع المجبور و قد مضى الفرق بينهما .

قوله (٣٤٤، س ١٦) :

«على وجه التبعية....» اى بحسب الباطن كتابية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعية والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة وما يتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحدا .

قوله (ص ٣٤٥، س ٦) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعية من عالم الخلق تفعل بالخاصية كالمغناطيس و خاصية الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص ٣٤٥، س ١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخطقه و تحقيقه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم<sup>٢</sup>» .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٨) : «واما اولوا الالباب.....»

و لذلك يرجحون المعجزات القولية على المسعجات الفعلية و يقولون ان - المعجزات الفعلية يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العالية من الالهيات .

١- والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة

٢- س ٢، ي ٢١

من الفريقين العامة والخاصة .

قوله (ص ٣٤٦، س ٥٠٤) :

«على الواح النفوس السماوية ، او صحايف المثل الغيبية....» اشارة الى طريقتي المشائية والاشراقية من ان صور الكائنات قبل نزولها في المواد العنصرية اما في النفوس المنطبعة الفلكية بنحو الجزئية او في عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل — الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضا دالة على عالم بالجزئيات وهذا كما ان ادراك الحقائق الكلية وحفظها دال على عالم بالكليات وهو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كلية فان النفوس الفلكية عالمة بحركاتها ولسوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كلية تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هي...» اى لهذه الصور المادية فى عالم الكون والنساذ نظاما ينجر تحت النظام التماضى ونظام صورها الادراكية الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبة و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكلّيات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على



وجه التردد بين النفي والاثبات ليكون اضبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم او في اليقظة او فيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولاً والاتصال كما سيثير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق اولهما جميعاً و ضعف العايق اى الحواس اما بالفطرة او بالاكساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجري مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليّة او جزئية- فان تثبت كليّة فالتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئية تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكليّة والجزئية- كانت الرؤيا غنياً عن التعبير و الا كانت محتاجة اليه كما سيأتى و ان تثبت جزئية- ولم يتصرف المتخيلة فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير و ان تصرف المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكه- بدعاباتها بحيث لا يمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتها بصورة لازمه او ضده او شبيهه او مناسبة فانه النفس اذا نالت العلم حاكته المتخيلة بصورة اللبس او ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولد لها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الى التعبير و هو تحليل بالعكس اى الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هو في اليقظة فان لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيّاً صريحاً او الهاماً صحيحاً غير محتاجين الى التأويل كرؤيا لا يفتقر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزلة- التعبير في الرؤيا و ان تصرفت المتخيلة تصرفات مناسبة- يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التأويل و ان امعت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويل

لها بل تشبه السنامات التي هي أضغاث الأحلام وقد ذكروا لأضغاث الأحلام أسباباً ثلاثة -  
 الأول أن ما يدركه الإنسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونة في الخيال فعند  
 النوم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك فيشاهدها بعينها أو بما يناسبها والثاني أن  
 المتخيلة إذا ركبت صورة انتقلت إلى الخيال ثم إلى الحس المشترك والثالث أنه إذا تغير  
 مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت أفعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكمتها  
 بالأشياء الصفراء والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكمتها بالأشياء السود  
 والدخان ومن غلب على مزاجه البارد حاكمتها بالتلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه  
 الرطوبية حاكمتها بالمياه والأمطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضة في آخر شرح  
 حكمة الاشراف .

قوله (ص ٣٤٧، س ١٣) : «والثاني كما في المصروعين....»

فيه لفظة و نشر غير مرتب لأن الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .  
 قوله : «فيكون تارة عند المنام» إلى قوله : «و تارة» هذا ظاهر في الآداب  
 والأحكام من الأنبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) : «مركز تحقيق كالمؤيد علوم راسدي»

«فيظهر ظاهر في الأخبار بالمفاهيم الجزئية المستقبلية....» ففي الكلام إشارة  
 إلى التعميم وإن كان أكثر عبارات هذا الاشراف ظاهرة في انكشاف الحقائق والأسرار  
 الحكمة الإلهية والأولى تأخير قوله وتتمام ارتفاع الحجاب ..... عن قوله : و تارة  
 ينقشع أي عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٥، ١٤) :

«فتارة يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص ٣٤٥، س ١) :

«والثاني» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا كما فى الفكر اذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادئ المرتبة اولاً والتأدية الى المطلوب ثانياً .  
قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد.....» اى على رقيقته و حقيقته  
كلاهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية» اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعة و احاطة بالعقول النظرية والعلمية كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيت و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «علّمه شديد القوى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى (ص) نازلة من الباطن على حسه فانها رقيقته تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية والحقايق العقلية فى اكية الكلمات الفصيحة المليحة المسموع له النازلة من الباطن فانها رقايق الحقايق العلمية فلمشعريه النورين كليهما حفظ عظيم بل قد يحصل لمشاعر النورية الاخرى حفظ عظيم بمدركاتها - النورية الصورية الصرفة الا ان المشعريين هم الممددة فى التبليغ كما فى الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص ٣٤٥، س ١٠، ١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحي ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

اهل البيت<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٥٠، س ٥) : «فاذا تم وجود العالم بصورة.....»

لعلمك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كما مر بل لا صورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضية بل في - السلسلة الطولية الصعوديه - كما مر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوءاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم النوعى و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاعظم افراده ، و لا الفاء للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كآرادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعاله فيمادونها مقتضيه للاقلال فيها بثة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحدة و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة في الازل اقتضتها فيما لا يزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالتاك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

١- لرفع العجب السوالية بين السلمان و اهل العصمة وهو رضى ، صار من اهل العصمة .



طاعت روحانيان از بهر تست خلدود و وزخ عكس لطف و قهر تست  
 لان الانسان اذا اكتسبت العلوم والمعارف الايمانية والاخلاق الحميدة صار انواراً و  
 جنّاناً و هي مظاهر اللطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئية - الظلمانية - والسرابات  
 المجازية والاخلاق الرذيلة - صار نيراناً وجحيماً و هي مظاهر القهر و قد مر ان معطى  
 الوجود لاى شىء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعلية درجات و لفاعليته  
 مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة - والمقارنة - جميعاً اولاً فاعليه - الله تعالى وثانياً  
 فاعليتها فى الدنيا والاخرة .

قوله (ص ٣٥١، س ١٤) :

«فيتطرق فيها المحو والاثبات» فان النفس الفلكية بما هي نفس مرتبة فيها تسحو  
 ومرتبه - اخرى ثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال و تجدد الامثال وهكذا فى صورها  
 العلمية .

قوله (ص ٣٥١، س ١٧، ١٨) :

«اقلام رتبها دون مرتبة القلم الاعلى.....» ليس المراد بهذه الاقلام العقول -  
 العرضية التى فى الطبقة المتكافئة - ولا النفوس الكلية لان المعجزة اثره مجرد فآثارها  
 انما هي الكليات العقلية - وهذه الصور التى كتبها هذه الاقلام جزئية - قدرية - فالمراد  
 بها النفوس الجزئية الفلكية - لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكية - و بهذا الاعتبار  
 هي الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هي بهذا الاعتبار اقلام  
 وايضاً هذه النفوس متحركة جوهرأ و فى هذه الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة  
 الجوهرية ذاتية - والذاتى لا يعطل والقبول بمعنى الموصوفية يجتمع مع الفاعلية - كما  
 فى مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والقابل فى الحركة - فى الاعراض

يوجب اختلافهما و في الجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات .

قوله (ص ٣٥٢، س ٣٠٩) : «لا يرتفع ابدأ»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد و ايضا علم الله لا يسرد ولا يدل .

قوله (ص ٣٥٢، س ١٤) : «ان لله عبداً ملكوتين.....»

هم النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحريك ولا ارادة لها الا بارادة الله تعالى ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها مقهورة مطبوسة محوقة عنده و كليته الكبرى و هي «كل من يكون كذلك» يكون فعله فعل الحق تشير الي مورد آخر وهو عباد الله الصالحين فان من ارادته و كراهته الفعليتين او امره و نواهيه التكليفية فحيث انهم لا شأن لهم الا الامثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهيه لم يكن لهم ارادة الا ارادة الله ولا كراهة الا عدا كره الله عنه اذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة في ارادته اذ رفضوا الهوى و امثلوا اوامره و هي ارادته فترددتهم و بداهم و نحو ذلك تنسب الى الله تعالى .

فمنها ما هو في القرآن المجيد: «فلما اسفونا انتقمنا منهم<sup>١</sup>» ومنها ما في القدسي:

«ما ترددت في شيء [انا فاعله] كترددى في قبض نسمة المؤمن» و منها : «ياموسى مَرَضْتُ فلم تعدنى» وقد كان احد الفقراء مريضاً ولم يعده موسى .

١- س ٤٢، ص ٥٥ فلما اسفونا انتقمنا منهم فافرقناهم اجمعين .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٦) : «نقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية؛ انما يجوز على -  
على الحيارى الغير العالمين بمواقب الامور كيف و تردد متردد واحد من بنى آدم  
لا يحصى فضلا عن تردد كلهم في عصر واحد او في اعصار فلا يد ان يكون جميعها في -  
النفس الفلكية اولا، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكائنات جميعا منقوشة في نفوس الافلاك كيف  
و هي عالمة باوضاع اجسامها و هذه الكائنات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم  
بالمزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد في مسافرتة مثلا ليس في نفس الفلك لنفسها  
بل في صورة زيد فيها اولا ثم في زيد الكائن هاهنا فتردد زيد «هاهنا» مطابق لتردده  
هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد في نفس النفسك بالواسطة بمعنى انها محصل  
لصورة زيد التي هي محل التردد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او  
بالهام او باوضاع اخرى ان زيدا يحصل له التردد في التشمير للسفر والصورة الخارجية  
توافق الصورة العلمية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردد في  
نفس عمرو بواسطة علمه بزيد وتردده وبالصلة صورة زيد مع جميع صفاته و احواله  
من تردده و جزمه و عزمه كلها في النفس الفلكية و هذا كما يقال طاعة زيد او  
عصيانه في العلم الازلى و معلوم ان الصفة مع موصوفها في العلم .

قوله (٣٥٤، س ٤٣) : «والملك الموكل بالمحو ملك كريم»

كما ان الملك الموكل على القبض والنزع كريم مجيد كعزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت في الوجود القضائي ولم يتحقق الوجود -

القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام .....» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «فيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرئمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالي في الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه اياها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنبة خزانه معقولاتنا الكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص ٣٥٥، س ٤) : «ان للقلب الانسانى....»

فيه تحقيق و تبين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة المباينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب المسموى و هى اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجله او موضع قدمه و مد ذراعه وسعة باعه طويل سيما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلية والعملية...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على الستم فالنشأة لهما لان لها حقيقة العلم و هى التعقل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارة مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان



متخلقة باخلاق الحق تعالى بل متحققة به ووجوده ذكر الله لم يشغله شأن عن شأن  
والكلام في مطلق النبوة واما الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه وآله» فاحد القاب  
عقل الكل ١ .

قوله (ص ٣٥٦، س ٣) : «وهكذا حال سفراء الله....»

اي ولاته وهداته الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص ٣٥٦، س ٥) : «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل<sup>٢</sup> فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية  
«صلى الله عليه وآله» سيدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبعضهم  
يتصلون بالاقلام بل بقلم الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو  
من يقول : من رانى فقد راي الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيراً من التأكيد  
حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقة الكلية<sup>٣</sup> واللوح المحفوظ على النفوس -  
الكليّة واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكراً اما بالنسبة الى ما تحتها  
فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هناك  
ذكر ا اعلى كما فى القدسي «اذكروني فى الخلوات اذكركم فى الفلوات واذكروني  
فى الملا اذكركم فى الملا الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اي فى السلسلة الطولية النزولية  
والصعودية واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهي مدلول قوله :  
فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيده العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبة الا ان

١- باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

الا عجب ما فى السلسلة الطولية فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت  
الركبات الى بساطتها ثم بعد التخليّة رأيت التحلية بالنفس النباتية و قواها لرأيت  
عجائب عقلية فكيف اذا رأيت النفس الحيوانية و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانية  
فوقها النور الاسفهبدا الانسانى فى الصيغة الانسية التى هى السواد الاعظم فحينئذ قضيت  
آخر العجب .

«خاك و جان پاك، باهم يار شد آدمى اعجوبه» اسرار شد  
وقد سئل عن سياح اى شىء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب  
من نفسى و عجائب تبدو فى السلسلة المرضية هى ايضا باعتبار الاستكمالات الطولية  
من المعجائب العقلية و اما جزئياتها فعجائب عند الحسن و اهل الحسن كما قال الشيخ -  
الرئيس «ان الناس يتمجبون من جذب المغناطيس مشقالا» من الحديد و يزدحمون  
لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه و ميسرة و  
عبدوا و هويئا» و غير ذلك لكونهم اهل الحسن .  
قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة فى -  
القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين الله كثيرا والذاكرات» و قال : «ولذكر الله  
اكبر» .

قوله (ص ٣٥٦، س ١٢) : «وليا من اولياء الله.....»

لان الولاية جنبه اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه  
التوجه الى الخلق بالاتيان بالآداب لهم فكل نبي ولى ولا عكس .

قوله (ص ٣٦٠، س ٧) : «وتنشق الارض...»

اي يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نور الله و تنشق النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخية و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلايب الابدان الدنيوية .

قوله (ص ٣٦٠، س ٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاي انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوي والولوي فانه يعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشرته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى و هو يعلم الوري .

قوله (ص ٣٦١، س ٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضا اول الدين معرفه الله .

قوله (ص ٣٦١، س ٧) : «والقرايين...»

«والقرايين في هيكل العبادة» كقرباني الحاج في المنى .

قوله (ص ٣٦١، س ٩) : «وين...»

«وين لهم اسفاراً» و في الشريعة السحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعني الحج لانه ايضا انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص ٣٦١، س ١٥) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن في السلسلة الطولية الصعودية و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفي بحسب الطريقة المرتضوية فهي كالتوبة والانابة والمحاسبة والمراقبة والمروءة والفتوة والتوكل والتبذل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الف مشروح في منازل السائرين وقد قيل :

«از در دوست تا بكمبه دل عارفان را هزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفي في قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١) : «دائمية...»

فالشهوة كالمقاضي والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للمعامل...

قوله (ص ٣٦٣، س ٦) : «حب التفرد والتغليب...»

«وفي كل شيء له آية . تدل على انه واحد» .

قوله (ص ٣٦٣، س ١١، ١٢) : «وموجب النفقات...»

اي موجب النفقات وهي الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه والقرايه البعضية ولعل نسخته الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفاعل بضم الميم لم يجيء او لعل جمع<sup>٢</sup> موجب بفتح الميم اي محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى : «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه» الآية والصدقات اي توزيعها قال الله تعالى : «انما الصدقات<sup>٣</sup> للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والقاتل علي بن ابي طالب الفيرواني ٢- في جميع النسخ: و موجب النفقات ..... في المبداء

والمعاصد ط ١٣١٤ كذص ٣٧٩ س ١٤... والمعاضات والمداينات و فسة الموارث و موجب النفقات...

٣- س ٨، ي ٥١ و انما الصدقات س ٨، ي ٨٤٧ .



العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً وآتوهم<sup>٢</sup> من مال الله الذي اناكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يمسرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم وغيره من الاقارير والايمان جمع - اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بموضع والايلاء : هو الحلف على ترك وطي الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للذين يؤلون<sup>٣</sup> من نساءهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امي» يريد تحريمها على نفسه قديكفر ان اراد موافقتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نساءهم ثم يمودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل<sup>٤</sup> ان يتماسا» واللعان هو الملاعة من كل من الزوجين صاحبه لرمي الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء...»<sup>٥</sup>.

قوله (ص ٣٦٤، س ٥) :

«بين النبوة والشرعة والسياسة» احد طرفي البين السياسة - كانه (قدس سره) قال

بين النبوة والشرعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص ٣٦٥، س ٥٤) :

«تابعة» لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بان عقاد

الامامة ولاية عن الله تعالى ولا بد ان يكون بتنصيبه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولاية .

١- س ٢٤، ي ٢٢

٢- س ٢٤، ي ٢٤

٣- س ٢٤، ي ٢٢

٤- س ٢٤، ي ٢٤

قوله (ص ٣٦٥، س ٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة النبوة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصلية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتاً: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيوف وما قدر على الختوف كلها لاجل هذا .

قوله (ص ٣٦٥، س ١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحا نهاية الشريعة اذ علم انها المود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير . من نسخ الشواهد في القضية في الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص ٣٦٦، س ٤) : «فالفعال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان - الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص ٣٦٦، س ١٤، ١٥) : «ولها وجهة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سريّة آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح ؛ ان كل صفة جسمانية او صورة حيّة صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص ٣٦٨، س ٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت في ابواب

الفقه من الصلوة والزكاة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على  
اسرارها وحكمها من شاء فليُنظر اليه ١ .

قوله (ص ٣٦٩، س ١) :

«وقراءة الكلام» وقلت في النبراس :

قراءته القرآن حازت السبق ناب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ٣٦٩، س ١٠) :

«واما الصوم» وفي النبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً لصمد لا يطعم ربّ الوري

قوله (ص ٣٦٩، س ١١، ١٢) :

«واما الحج» وفي النبراس :

تَبَسَّلَ لِلْحَقِّ ذِي الْجَلَالِ قَسِيّاً أَوْ قَتَلَ الْجِبَالِ

فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ رَهْبَانِيَّةً ذُمَّتْ سِوَى الْحِجَّةِ رِبَانِيَّةً

عَيْنَ يَتَا وَابْتَلَى وَدَادَهُمْ أَذْنُ غَرَّ أَذْنُوا فُؤَادَهُمْ

قوله (ص ٣٧٠، س ٦) : تحقيق كالمؤيد علوم ردي

«اما الزكاة» وفي النبراس :

تعليمك الغير زكاة العاقلة مما رزقنا ينفقون شاملة

عاملة زكوتها قضا الوطر شوقية حب الاولى اولو الضرر

سادتنا ؛ زكاة النفس فاهوا ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» وهؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «اتعلم

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤثقة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل<sup>١</sup> .

قوله : « وفي النقود ربه » اي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوة والنصاب الاول في الفضة مائة درهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشرة خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزكوة .

قوله : « ثم لا يفوت منه شيء » يكون حيرة عليه اما بذل الهبة فبلائه اطلاق من العرقاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگریم در عدم      در عدم من شاهم و صاحب علم  
على انه كما قيل :

بالروح طلبت وصله      جا و بنی الروح لنا  
فها من عندك شيء و اما الكمال فكما قيل :

بس تفاخر مكن كه اندر حشر      گندمت كردمست و مالت مار  
و في الحديث القدسي « اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في تعلقها » و اما الاهل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

« دع ذكرهن فما لهن و فاء      ریح الصبا و عهودهن سواء »  
و اما الولد فقال الله تعالى : « انما اموالكم و اولادكم فتنة و الله عنده اجر »

١- س ٩٩ ي ٦

٢- س ٩٤ ي ١٥



عظيم .

قوله : «بدواعي هذه القوى الثلاث» أي قوتي الشهوة والغضب وقوة الوهم و

أشار إلى الوهم بقوله : «وجنود إبليس»<sup>١</sup> .

قوله (ص ٣٧٢، س ٤) : «إن قوام الممكن»

أي الممكن بالامكان بمعنى الفقر وهو الوجود الخاص المتقوم تقوئاً وجودياً  
بواجب الوجود؛ و أما الممكن بالامكان المشهور وهو وصف الماهية فهو دون التقوم  
لأن حيث ذاتها حيثية عدم الأبناء عن الوجود والعدم ، فلا سخيّة لها معه وقوله : و  
قوام النفس ..... إشارة إلى حفظ المراتب وإلى أن في النفس المجردة القدسيّة وفي -  
العقل «ما هو» ؛ لم هو؟ كما قال أرسطو<sup>٢</sup> . فمعرفة الوجودات الحقيقيّة بمقوماتها -  
الوجوديّة- سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال علي «عليه السلام» : «معرفة  
بالنورانية معرفة الله» .

قوله (ص ٣٧٢، س ٧) : «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «العبوديّة- جوهرية كنهها الربويّة» فإن العبد -  
الحقيقي لا يملك شيئاً لا الوجود ولا صفات الوجود ولا أفعال الوجود كما قرر في الفقه؛  
إن العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما في العبد لمولاه؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص ٣٧٢، س ٩) : «كذلك الإلهية والربوية»

أذ لا معنى في ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علّة ومقوم<sup>٣</sup> فمعرفة المتقوم  
بوجه- النورانية- معرفة المقوم .

١- كما قال أرسطو : ما هو و لم هو في المجردات واحد

٢- س ٢٦، ي ٩٥، سورة الشعراء : و جنود إبليس اجتمعون .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٠) : «اي ليكونوا لي عبيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعترفون» بان روح - العبادة هو العبودية والعابد الحقيقي لابد ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلق بالمولى الحقيقي الى مقام التخلق باخلاقه و من مقام التخلق الى مقام التحقق وهذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٥) : «والحركة لا يكون الا في زمان»

حتى الانتقالات في الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادئ و من المبادئ الى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال .

قوله (ص ٣٧٣، س ٥) : «فاضل الاعمال»

اي اعم من القلبية واللسانية والاركانية : فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل في حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر و اردتها و اسوتها الكفر والعقل كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٤) :

«فما ينحفظ به الحياة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبة - ما ينحفظ به المعرفة على النفوس وما ينحفظ به مواقع المعرفة و هو ما ينحفظ به الحياة على الابدان وما ينحفظ به الاموال .

قوله (ص ٣٧٣، س ١٦) :

«ما يسلط باب معرفة الله تعالى» و منه سد باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص ٣٧٣، س ٩) : «الا من مكر الله»

كما في فاعل الخيرات و عامل الحسنات و في المتعتمين بالنعم الاستدراجية

والقنوط من رحمته كما في المرتكب للكباير الآيس من روح الله .

قوله (ص ٣٧٤، س ٢٠) : «الغموس»

انما سمى بهذا؟ لانه اذا حلف كذبا بالابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه في

البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص ٣٧٥، س ١١) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفي كائن بائن» والمعنى لبّ موجود باين عن الماهية

فضلا عن المتعلق فضلا عن المحل .

قوله (ص ٣٧٦، س ٢) : «مجردة عن النسيات»

التي هي محض القشر ، و ايضا مجردة عن الحكم والعلل التي روعيت فيها و لعل

النسبة تغليب عليها في كلامه (قدس سره)

قوله (ص ٣٧٦، س ٥) : «ومن كان مقبلا.....»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعية للنفوس وحكمة الاشراق مشروطة

بالرياضة فلم يكن حكيما حقيقيا و ايضا لم يكن حكيما جامعا اذ الشريعة ليس ظاهرها

الا الحكمه الخلقية والسياسة والمنزلية ولهذا لا يدونها الحكماء في هذه الاعصار

اذ فيما فصله اهل الشريعة غنية باطنها الحكمه الالهية و التائهيّة بل قرّر ان

نفس العمل ايضا حكمة كما يقال الحكيم : «راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص ٣٧٧، س ٢٠١) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفت في روعى»<sup>١</sup> معاني اخرى احدها: انه

راى في ذاته سعة و حيطة وجوديته بتوسّع الله وسعته و بقائه به بحيث لا يكون

بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنّته كما قال : «آدم ومن

١- والقاهر انه سقطت في هذا الموضع شيء مثل : واعلم ان ههنا.....

دونه تحت لوائى يوم القيامة» و قال : «لو كان موسى حيًا لما وسعه الا اتباعى» بل فى وصيته «وان من شيعته<sup>١</sup> لابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطولية لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطعم لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّاد ان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففى هذه - الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد و رَد وجوب تكرار نقوش النفوس والاوزاع عندهم اعنى اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص ٣٧٧، س ٤) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هى هى» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١١) : «واما الاولياء...»

الحاصل : ان النبوة التشريعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوائف الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٤، ١٣) : «ان فى امتى.....»

اي مكلفين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن رقيقته بل محدثين بنقل الخاطر .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٦) : «اسمان الهيان»

اي لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم

١ - لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدي الموعود فى آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدى عيسى (ع) الذى كان خاتم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام فى شرحنا على المقدمة القيسري .



قوله (ص ٣٧٨، س ١٠) :

«ثم جاء على النبي بذلك الهدى» إشارة الى انه لا يتشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيدهم ولمن احد اوليائه في آخر الزمان مقتدى عيسى<sup>١</sup> (عليه السلام) : «بهديهم<sup>٢</sup> اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم<sup>٣</sup>



١- قد قررنا في محله ان الهدى الموعود في آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

٢- س ٩٦ ي ٩٨

٣- قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن في جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى في مراتب الالهية شمس الشمس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوي الاشتياني عفى الله عنه و عن والديه الحمد لله اولاً و آخرأ و له الشكر سرمداً و دائماً والسلام على نبينا محمد و آله ظاهراً و باطناً .

## نام‌های اشخاصی که در مقدمه ذکر شده‌اند

ابن معاذی شافعی: ۳۲، ۴۳، ۴۸، ۹۰	ازسطو ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴
میرزا آقاخان نوری ۱۴۸	ابوالعباس نوکری: ۷۵، ۷۴
ملا اسماعیل عارف: ۱۵۵، ۱۶۰	اللطیفین: ۳۶، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۶۰
ملا اسماعیل میان‌آبادی ۱۵۵	اللطون: ۳۶، ۴۸، ۶۰
میرزا ابوالحسن رضوی: ۱۵۰، ۱۵۵	ابن سرکه: ۷۱، ۸۵، ۹۶
امام زین‌الدین ابوالفضل عراقی ۹۶-۹۸	ابن قولویه: ۸۵، ۸۶
***	ابن بابویه: ۸۵، ۸۶، ۸۷
بهمنیار: ۲۲، ۳۶، ۷۴، ۷۵	میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی: ۱۲۰-۱۲۲
***	دکتر ابراهیم مدکور: ۷۴، ۷۵، ۷۸
آقامیرزا تقی‌خان امیر کبیر، صدراعظم بزرگ ایران در دوران اخیر: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰	آقابزرگ حکیم: ۱۴۵، ۱۴۶
***	حاج سید ابوطالب زنجان: ۱۳۵، ۱۳۶
استاد جلال‌الدین همای: ۱۷-۱۹، ۲۶، ۳۶، ۴۸، ۵۳	آقامیرزا آقای قزوینی: ۱۰۶-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰
جوزجانی ۷۲-۷۵	آقامیرزا ابوالفضل طهرانی: ۱۳۵
آقا جمال خوانساری: ۹۲، ۹۴-۹۷	استاد آقا میرزا ابوالحسن قزوینی: ۹۲، ۹۳، ۹۴
میرزا جهان‌بخش متعجم: ۱۲۴-۱۲۶	۹۸، ۹۹، ۱۰۱
جهان‌گیر خان قشقایی: ۱۲۵-۱۲۷	آقامیرزا ابوالحسن جلوه: ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹
***	حاج میرزا ابوالقاسم نوری: ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۷
حاج میرزا حبیب رشتی: ۱۰۹، ۱۱۰	آقامیرزا احمد آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
حاج میرزا حبیب خراسانی: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸	ابوالعلاء عقیقی: ۶۸، ۷۲، ۷۴، ۷۵ (۱)
آقامیرزا سید حسین طالقانی: ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۱۹، ۱۲۰	شیخ اسدالله قمه‌ی: ۱۳۱، ۱۳۲
لقبه و زعم شیعہ آقا سید حسین سرکه: ۱۲۷	ملا اسماعیل خواجوی: ۱۰۶، ۱۱۳-۱۱۵
	حاج ملا احمد نراقی: ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳
	شیخ احمد احسانی: ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵
	ملا اسماعیل سزوادی: ۱۲۸، ۱۲۹
	ابن حجر عسقلانی: ۹۶، ۹۷
	ابوجعفر محمد بن بابویه: ۷۶، ۸۲
	ابوجعفر طوسی: ۶۳، ۶۵

۹۷ - ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰  
 شیخ رئیس: ۸۱، ۸۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷  
 ۱۸، ۲۳، ۲۹، ۳۸، ۵۲، ۶۸، ۷۷، ۸۰ -  
 ۸۲، ۸۶، ۱۱۶، ۱۲۵  
 آقای شهاب فردوسی ۱۴۸  
 شیروانی (ملایرزا): ۹۲ - ۹۸  
 \*\*\*

حکیم صفای اصفهانی: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۱  
 آقا سید صادق طهرانی: ۱۵۵  
 \*\*\*

حاج شیخ عبدالکریم: ۱۴۱  
 عباسی مولوی: ۹۱، ۱۰۸  
 آقا علی حکیم: ۲۴ - ۲۸، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۷، ۸۹  
 ۹۰ - ۹۴، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰ - ۱۳۴  
 ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۵  
 ملا عبدالله زنودی: ۶۴ - ۶۷، ۷۰، ۷۲ - ۷۳، ۹۰، ۱۱۱  
 ۱۴۰، ۱۶۰

عین القضاة همدانی: ۶۲، ۶۳، ۹۸، ۹۹  
 حاج ملا علی کنی: ۱۳۵، ۱۳۶  
 شیخ المراقین، شیخ عبدالله طهرانی: ۱۲۹، ۱۳۰  
 ۱۳۱

عبدالعالی کرکی: ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۹  
 علی بن هلال جزائری: ۸۳، ۸۴، ۸۵  
 عزالدین محمود کاشی: ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۴، ۷۹  
 علامه حلی: ۸۳، ۸۴  
 شیخ عنایت‌الله گیلانی: ۱۱۶ - ۱۲۰  
 میرزا عبدالجواد حکیم: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸  
 سید علی صاحب ریاض: ۱۱۰، ۱۱۴  
 آخوند ملا علی نوری: ۹۰، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۰  
 ۱۴۰، ۱۸۰

ملا عبدالله حکیم: ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۱  
 حاج شیخ عبدالنبی نوری: ۱۳۵، ۱۳۶  
 میرزا علی اکبر یزدی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰  
 میرزا علی محمد باب: ۱۱۳، ۱۱۴

ملا جیدر خوانساری: ۸۶، ۸۷، ۸۹  
 آقا حسین خوانساری: ۸۲ - ۹۲، ۹۵ - ۹۹  
 ۱۰۰ - ۱۰۵

ملا حسن نائینی: ۱۲۶ - ۱۲۸  
 ملا حسن لنبانی: ۱۱۶ - ۱۱۸  
 ملا حسین لنبانی: ۱۱۷ - ۱۲۰  
 آقا میرزا حسن کرمانشاهی: ۱۲۸ - ۱۲۷  
 حسین بن عبدالصمد: ۸۴ - ۸۷  
 آقای حسین نواب: ۱۳۱، ۱۳۲  
 شیخ حسین تنکابنی: ۹۴ - ۱۰۶  
 آقا میرزا حسن نوری: ۱۰۶ - ۱۲۱، ۱۱۰  
 حمزه فناری: ۷۰، ۷۱  
 ملا حمزه گیلانی: ۱۲۸، ۱۳۰  
 \*\*\*

آقا سید رضی لاریجانی: ۱۰۶ - ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۱  
 ۱۲۳

حاج آقا رحیم ارباب: ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵  
 ملا رحیم علی لیسری: ۸۴ - ۱۰۰  
 آقا میرزا رفیع‌ای نائینی: ۹۱ - ۱۰۲  
 \*\*\*

سید علی خوانساری: ۱۲۱  
 سید سمیع خلغالی: ۱۵۵  
 ملا شهاب گیلانی: ۸۴ - ۱۰۱  
 شارح مسیحی: (شارح قانون): ۶۴  
 آقا میرزا شهاب‌الدین نیری: ۱۲۸ - ۱۳۰  
 شهید اول: ۸۴  
 شهید ثانی: ۸۵  
 امام اعظم شیخ طوسی: ۸۲، ۸۴  
 شهاب‌الدین عارف، صاحب عارف: ۶۲، ۶۳، ۷۴  
 شیخ بهائی: ۸۰ - ۸۶، ۹۰  
 شیخ اشراق (شهاب‌الدین معروف به شیخ مقتول):  
 ۱۶ - ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۷ - ۵۰، ۵۵، ۸۵  
 ۵۸ - ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۸ - ۷۵، ۷۶، ۹۰، ۹۱

- ۹۱  
 محمد بن علی بن بابویه قمی: ۸۲ - ۸۶  
 محیی الدین شیخ اکبر: ۲۸، ۳۲، ۳۰ - ۳۸، ۴۰، ۴۱  
 ۴۸، ۵۵ - ۶۶، ۶۸ - ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۹  
 ۹۰ - ۹۶، ۱۰۵ - ۱۱۸، ۱۴۰  
 سید محقق داماد: ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱  
 ۵۲ - ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹  
 ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵  
 ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۰  
 شیخ محمد حسین اصفهانی: ۲۸، ۲۹، ۸۰، ۸۶  
 ملا محمد جعفر لتکروبی: ۲، ۲۴، ۲۶، ۷۸  
 شیخ محمد حسن صاحب جواهر: ۵۶، ۶۶  
 مجلسی اول: ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰  
 مجلسی ثانی: ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰  
 امام محمد قزالی: ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۹۷  
 ۹۸، ۹۹  
 آقا میرزا محمد رضا قمی: ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۱۰۵ - ۱۱۴  
 ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۰  
 مظفر، شیخ محمد رضا (آل مظفر): ۶۶، ۶۷  
 ملا حسن فیض: ۹۱ - ۱۰۲  
 ملا محمد جعفر آبادی: ۱۴۰، ۱۴۲  
 ملا محمد باقر سبزواری (صاحب الخیر): ۸۹، ۹۰، ۹۱  
 ۹۸  
 آقا میرزا محمد حسن قمی: ۹۲، ۹۹  
 حاج سید محمد باقر شافعی: ۱۴۳  
 آقا میرزا محمد صادق اصفهانی: ۱۳۴، ۱۳۵  
 ملا اولیاء: ۶۵  
 آقا میرزا محمد باقر اصفهانی: ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵  
 سید محمد کاظم یزدی: ۹۴، ۹۵  
 آقا سید محمد فشارکی: ۱۳۴، ۱۳۵  
 محمد بن محمد اسماعیل قمشکونی: ۹۴، ۹۵  
 آقا میرزا محمد مجتهد اندرمائی: ۱۳۰  
 آقا میرزا محمد حسین نقی: ۱۳۴، ۱۳۵  
 ملا محمد تنگابنی (سرآب): ۹۲  
 ملا سیحان شیرازی: ۹۴، ۹۸  
 محمد مهدی ابن هدایت الله: ۱۳۵
- میرزا علی محمد اصفهانی (حکیم): ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴  
 آغا علی اصغر همدانی: ۱۲۶ - ۱۲۹  
 میرزا عسکری، امام جمعه: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸  
 ملا عبدالرزاق لاهیجی: ۹۰ - ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰  
 ملا عبدالکریم خوشانی: ۱۴۵  
 حاج ملا عبدالکریم سنائی: ۱۴۵  
 حاج ملا علی اکبر سیادهنی: ۱۴۵، ۱۴۶  
 \*\*\*  
 ملا غلامحسین تبریزی: ۱۲۵، ۱۳۶  
 ملا غلامحسین شیخ الاسلام: ۱۴۵  
 \*\*\*  
 حاج فاضل طهرانی: ۱۲۸، ۱۲۹  
 مبارکی: ۱۶ - ۲۲، ۲۴، ۳۶، ۴۸، ۴۹، ۸۱  
 فخر رازی: ۴۱ - ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۸۰، ۸۱  
 حاج فاضل مشهدی: ۱۴۵  
 \*\*\*  
 قیصری: ۴، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۳۸، ۳۹، ۴۰  
 شیخ قاسم خلی: ۹۵، ۹۷  
 قطب الدین (علامه شیرازی): ۳۹ - ۴۱، ۴۶، ۷۰  
 قطب الدین رازی: ۸۴، ۸۸، ۹۰  
 میر قوام رازی: ۶۲، ۱۰۳  
 میر قوام الدین حکیم: ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳  
 قاضی سعیدی: ۶۲ - ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۲  
 \*\*\*  
 ملا محمد صادق قوچانی: ۱۴۵  
 میر فخرسکی: ۸۲، ۸۵ - ۸۷، ۹۰ - ۱۱۲  
 آقای سید محمد مشکاة (استاد دانشگاه): ۷۰، ۷۱  
 ۸۶، ۹۲  
 امام اعظم شیخ مفید: ۸۳ - ۸۶  
 محمد بن یعقوب (شیخنا الکلبینی): ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰



- حاج میرزا محمدحسین طباطبائی: ۹۹، ۱۰۰  
 آقامیرزا محمود قمی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴  
 مرحوم حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی: ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۳۵  
 آقا میرزا محمدحسن چلبی: ۱۶۰، ۱۰۷  
 ملا محمدچلور لنگرودی: ۶۲، ۶۳، ۱۰۷، ۱۰۸  
 شیخ محمدحزین لاهیجی: ۱۱۹  
 ملا میرزا محمدالحاسی: ۱۱۹  
 ملا محمدتقی یرقانی قزوینی: ۱۱۰، ۱۱۱  
 آقا شیخ محمدحکیم خراسانی: ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲  
 ملا محمداسماعیل دربکوشکی: ۱۰۷  
 امام ملا شیخ مرتضی انصاری: ۱۳۵، ۱۳۶  
 ملا محمدصادق اردستانی: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱  
 ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷  
 آقا میرزا محمود آشتیانی: ۱۲۸ - ۱۳۰، ۱۳۴  
 آقا میرزا محمدعلی میرزا مظفر: ۱۲۰، ۱۳۹  
 آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱  
 ۱۳۲، ۱۳۳  
 آقا میرزا مهدی آشتیانی: ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 آقا محمد بیدآبادی: ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰  
 ملا مصطفی قمشهی: ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۶  
 حاج شیخ مهدی امیرکلاهی مازندرانی: ۱۱۰، ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 آقامیرزا محمدحسن آشتیانی: ۱۳۵، ۱۶۱  
 آقامیرزا محمدحسن شیرازی: ۱۲۳، ۱۳۷  
 حاج ملا هادی سبزواری: ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴  
 ۳۵ - ۴۱، ۴۵، ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۹۱، ۹۲  
 ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۲۱۸، ۲۷۹، ۷۲۰  
 ۲۲۷، ۱۱۵، ۱۵۰ - ۱۵۷، ۱۶۰  
 آقا شیخ هادی طهرانی: ۱۲۰، ۱۳۹  
 فقیه اعظم فاضل هندی: ۱۵۰



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی



## ماخذ متن و تطبیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اتولوجیا	شیخ یونانی	طهران
الولوجیا	افلاطون	
اسفار اربعه	ملاصدراى شیرازی	طهران
احیاء العلوم	غزالی	قاهره
اسرار الایات	ملاصدراى شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشهی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعه الفلکات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخنا الکلبسی نسخه خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بخارا انوار	علامه مجلسی	طهران
بدایع الحکم	آقاعلی حکیم	طهران
تجربدا الاعتقاد	خواجہ نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدراى شیرازی	طهران
تاویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سوره حمد	صدرالدین قونیسوی	حیدرآباد دکن
تهییدات	عین القضاة	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکره الاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعلیقات بر شفا	ملاصدراى شیرازی	طهران
التطبیقات	ابن سینا	خطی

کتاب التوحید	شیخنا الصدوق	خطی و چاپ طهران
تعلیقات بر حکمة الاشراق	ملا صدراى شیرازی	طهران
تعلیقات بر شرح مفتاح	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	طهران
تعلیقات بر فصوص	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	خطی
تعلیقات بر فصوص محیی الدین	الاستاد ابوالعلاء مفیدی	قاهره
تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واحد)	علامه دوانی	خطی
تعلیقات بر تجرید	صدرالمحققین دشتکی	خطی
تعلیقات بر تجرید	علامه خنری	خطی
تعلیقات بر تجرید	غیاث الدین منصور	خطی
تعلیقات بر تجرید	قنبرالدین سماعی	خطی
تفسیر الکبیر	امام فخر	قاهره
جدوان	میر داماد	خطی
حقایق	فبسی	طهران
حکمة المشرقیه	ابن سینا	طهران
حکمة الاشراق	شیخ مقنول	انستیتوی ایران و فرانسه
حقیقة الصلوة	فاضل سعید	خطی
دیوان اشعار	سنائی	طهران
دیوان اشعار	میرانا جلال الدین	طهران، میرخان
رسائل فلسفی	ملا صدراى شیرازی	طهران
رسالة الذهبیه	فبشاورث	
رسالة التیروزیه	ابن سینا	طهران
رسالة القشریه	ابوالقاسم قشیری	قاهره
رسالة الاضحویه	ابن سینا	قاهره
رسالة المضمون بها	غزالی	
زبدة الحقایق	عین القضاة	طهران
شرح منازل السائرین	عبدالرزاق کاشی، مفیدالدین تلمسانی	طهران، خطی
شرح نهج البلاغه	ابن مینہ	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سروادی	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران



شرح مصوص

شرح تعرف

شرح هدایه

شرح منظومه

شرح اشارات

شفا

شرح حکمت الاشراق

شرح تائیه ابن فارسی

شرح اصول کافی

شرح کلیات القانون

شرح تجرید

شرح هیائل

شرح تجرید

شرح تجرید

طیماوس

المعارف والمعارف

العرشیه

فیلان

فتوحات مکیه

قوة القلوب

قاموس اللغة

فلسان

گوهر مراد

مبدء و معاد

مبدء و معاد

مفاتیح الغیب

معانی الاخبار

کتاب النجاة

لمعات الهیه

قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قولیوی

مستغنی بخاری حیدرآباد

ملاصدرای شیرازی طهران

سبزواری طهران

امام علامه خواجه نصیرالدین طوسی طهران، قاهره

شیخ رئیس طهران، قاهره

علامه شیرازی طهران

عزالدین محمود کاشی طهران

ملاصدرای شیرازی طهران

علامه شیرازی طهران، تبریز

فاضل قوشچی طهران

علامه دوانی طهران

علامه حلی طهران

شعراالدین اصفهانی طهران

افلاطون

سهروردی طهران

ملاصدرای شیرازی طهران

افلاطون

محبی الدین قاهره

لابیطالب المکی قاهره

فیروز آبادی طهران

میر داماد

لامعینی

ملاصدرای شیرازی طهران

ملاصدرای شیرازی طهران

شیخ رئیس قاهره

ملاصدرای شیرازی طهران

ابن بابویه قمی طهران

ابن سینا قاهره

ملا عبدالله زنوزی خطی

# al-Shawâhid al-rubûbiyah

(DIVINE WITNESSES)

by

**Şadr al-dîn Shîrâzî**  
(Mullâ Şadrâ)

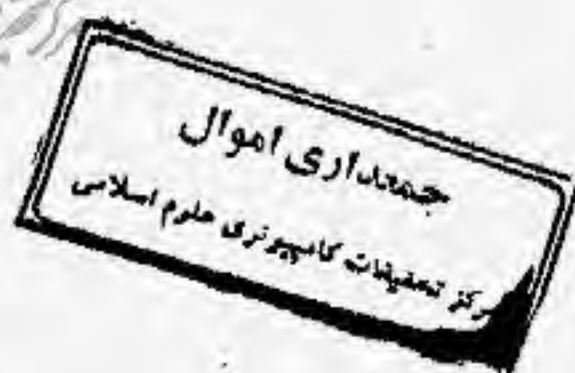
*With the Complete Glosses of*  
Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî

*Edited with Introduction and Notes*

by

Seyyed Jalâl al-Dîn Âshtiyânî  
*Professor of the Faculty of Theology*

مرکز تحقیق و کامپیوتر علوم اسلامی



Meshed University Press



